Antichistica 4
Storia ed epigrafia 2

Poteri e legittimità nel mondo antico

Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier

a cura di
Stefania De Vido

Edizioni
Ca'Foscari

Poteri e legittimità nel mondo antico

Antichistica
Storia ed epigrafia

Collana diretta da
Lucio Milano

4 | 2

Edizioni
Ca'Foscari

Antichistica
Storia ed epigrafia

Direttore scientifico
Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico
Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Joy Connolly (New York University, USA)
Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)
Marc van de Mieroop (Columbia University in the City of New York, USA)
Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia
Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D,
30123 Venezia

ww.edizionicafoscari.unive.it/col/exp/40/Antichistica

Poteri e legittimità nel mondo antico

Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier

a cura di
Stefania De Vido

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2014

Poteri e legittimità nel mondo antico: Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier
Stefania De Vido (a cura di).

© 2014 Stefania De Vido
© 2014 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.
Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246
30123 Venezia
http://edizionicafoscari.unive.it/
ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2014
ISBN 978-88-97735-86-1 (pdf)
ISBN 978-88-97735-85-4 (stampa)

Progetto grafico di copertina: Studio Girardi, Venezia | Edizioni Ca' Foscari

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.
Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Presentazione 7

Ricordo di Pierre Carlier 9

Filippo Maria Carinci
Regalità, sacerdozi e potere nella Creta minoica
Una realtà sfuggente 13

Claudia Antonetti
Rileggendo Pierre Carlier: Odisseo tiranno? 43

Stefania De Vido
Il dibattito sulle costituzioni nelle *Storie* di Erodoto 63

Marie-Joséphine Werlings
Pour prolonger la discussion
Concorde solonienne et participation politique d'après
la *Constitution d'Athènes* 77

Aude Cohen-Skalli
Sur la réforme de Démonax à Cyrène
Hermipp. *FGrHist Cont.* 1026 F 3 et D.S. fr. 8, 43 85

Charlotte Lerouge-Cohen
La référence aux Sept dans les monarchies
gréco-iraniennes d'Anatolie à l'époque hellénistique 99

Tomaso Maria Lucchelli
Legittimazione dinastica e moneta tra IV e III secolo a.C. 107

Elizabeth Deniaux
L'image du tyran et son utilisation dans la politique romaine
à la fin de la République 125

Robinson Baudry
Elections et légitimité, à travers l'analyse
des *contentiones dignitatis* 137

Presentazione

La storia della politica nel mondo antico, del pensiero dei teorici e delle espressioni concrete dei poteri nelle istituzioni e nella società ha costituito senza dubbio uno degli interessi centrali di Pierre Carlier. A partire dal fondamentale lavoro sulla regalità, lungo tutto il percorso dei suoi studi egli ha condotto una strenua riflessione sulle esperienze politiche greche, muovendo dal mondo miceneo attraverso l'alto arcaismo omerico fino alla maturazione della città classica. La sua, dunque, non è mai stata una visione schematica o astratta, ma ha sempre tenuto ben presenti le dinamiche politiche nel loro farsi storico, cogliendole attraverso l'analisi di tutta la documentazione disponibile, prima – ma non unica – quella scritta.

Una delle cifre distintive e forse più preziose dei suoi contributi sta infatti nella sensibilità per la lingua e per il lessico e nell'ancoraggio ai documenti, siano essi le tavolette micenee o le orazioni di Demostene, e in ogni suo lavoro si avverte chiaro lo sforzo di ben comprendere i testi antichi, la cui corretta interpretazione diventa base salda e metodologicamente necessaria per ogni ipotesi o ricostruzione. Partendo da qui, egli ha saputo proporci magistrali letture sia di numerosi aspetti del pensiero antico (in particolare di Aristotele) sia di esperienze politiche di lungo periodo, osservate nella concretezza dei contesti particolari e nel loro riverbero in sede storiografica.

Ma questa acribia ha saputo sempre nutrire – ed è altro tratto evidente nei suoi studi – il respiro pieno, lo sguardo ampio che tenendo fermo il baricentro sul mondo greco lo ha fatto dialogare con orizzonti a esso più o meno vicini, rendendolo vivo anche alla sensibilità contemporanea. Del mondo di oggi, della sua storia e delle sue contraddizioni, Pierre Carlier era infatti osservatore attento.

Quando, nel maggio 2011 a Nanterre, pensavamo insieme a Pierre ai futuri sviluppi dello scambio Erasmus che già tanti frutti aveva dato, era stato naturale prevedere di concentrare il nostro comune impegno didattico e di ricerca su aspetti del pensiero politico antico. Così altrettanto naturale è stato per me non dimenticare quell'intento e organizzare intorno a tali temi un'occasione in cui ricordare l'amico e lo studioso. Di qui l'incontro di studio su *Poteri e legittimità nel mondo antico. Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier*, che si è svolto presso il Dipartimento di Studi Umanistici di Ca' Foscari nel marzo 2012.

Ciò che ci colpì tutti, alla fine dei lavori, fu la spontanea omogeneità delle relazioni presentate: secondo la propria competenza e la propria sensibilità, ciascuno aveva preso spunto dalle pagine di Pierre Carlier per sviluppare un'idea, per approfondire una riflessione, cosicché il suo insegnamento si era rivelato un filo visibile e costante capace di tenere insieme le diverse voci. Subito condividemmo l'idea di riunire i contributi in questo

volume, nel quale credo si possa facilmente ritrovare la tenacia di quel filo che, attraverso un arco di tempo molto ampio, dal palazzo miceneo alla fine della Repubblica romana, mostra la centralità di alcuni temi nella pratica e nel pensiero politico dell'antichità: la definizione e la legittimazione del potere del re e del tiranno, la dialettica tra l'aristocrazia e le altre componenti della società, gli echi del dibattito politico nella riflessione teorica e in sede letteraria.

Sono grata, oggi, a chi ha insistito perché quell'incontro diventasse il libro che adesso vede la luce; ringrazio di cuore i colleghi di Nanterre che hanno aderito all'invito con prontezza e convinzione, mostrando tangibile il desiderio di continuare la collaborazione e l'amicizia inaugurate ormai molti anni fa sotto la guida di Pierre Carlier; ringrazio i colleghi di Venezia che hanno partecipato con vivacità e interesse ai lavori. E ringrazio infine gli studenti, per i quali il progetto Erasmus è pensato e che, facendo come e più di noi la spola tra Venezia e Nanterre, contribuiscono a rendere quest'Europa un po' più autentica.

Stefania De Vido

Ricordo di Pierre Carlier

Je voudrais d'abord remercier Claudia Antonetti et Stefania di Vido qui ont organisé un très bel hommage à la mémoire de Pierre Carlier . Les collègues nanterrois de Pierre en ont tous été très touchés. Pierre Carlier et moi avons eu un parcours commun à Nanterre de 1997 à 2011. Pierre est arrivé à Nanterre en même temps que moi. Il venait de Nancy; je venais de Caen. Mais j'avais rencontré P. Carlier à différentes occasions auparavant, en particulier lors d'un mémorable colloque scientifique auquel participait aussi Claudia Antonetti, le premier colloque organisé par P. Cabanes à Clermont Ferrand sur l'Epire et l'Illyrie méridionale dans l'Antiquité, en 1984, colloque marqué par la présence de 3 collègues albanais (c'était la première fois) ainsi que par l'intervention de Louis Robert dont ce fut le dernier colloque. Pierre Carlier y avait fait une communication remarquée sur les royautés illyriennes.

La vocation de P. Carlier avait été précoce. Né en 1949, il entra à l'Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm à 19 ans et obtint l'agrégation de lettres à 21 ans. Il avait auparavant commencé à travailler avec Mme J. de Romilly pour une recherche portant sur Démosthène. La thèse de doctorat d'Etat de P. Carlier portait sur la Royauté en Grèce avant Alexandre. Soutenue en 1982, elle fut publiée en 1984. Puis vinrent ses publications sur Démosthène (en 1990, avec une 2e édition en 2006), sur Homère (1999), sur la IVe siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre (1995), ainsi que ses travaux sur la philosophie politique grecque, spécialement sur Aristote. P. Carlier était un des grands spécialistes des sociétés homériques et du monde mycénien. Il avait créé à l'Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm un séminaire d'épigraphie mycénienne. Son autorité scientifique attirait un bon nombre de jeunes chercheurs.

A Nanterre, P. Carlier fut un ardent défenseur de la place des langues anciennes dans la formation générale des historiens. Il s'est beaucoup impliqué dans l'organisation et le maintien de l'enseignement des langues anciennes qui risquait d'être sacrifié par une nouvelle réforme. Dans le cadre d'un DEA (diplôme d'études approfondies qui correspondrait au M2 d'aujourd'hui) appelé « Les civilisations de l'Antiquité classique », associant l'histoire ancienne, l'archéologie et les langues anciennes, il organisait des rencontres destinées aux étudiants avancés et invitait des collègues extérieurs à Nanterre dans une atmosphère de grande convivialité. P. Carlier aimait mettre en œuvre de nouveaux projets, en particulier des projets qui impliquaient une collaboration internationale avec des collègues italiens, grecs, chypriotes, turcs, macédoniens jusqu'au dernier colloque d'études mycéniennes qu'il organisa à Nanterre. Il était, avec le professeur Nikos Birgalias, un des fondateurs de groupe de recherches Sosipolis à Olympie. P. Carlier avait eu l'initiative de l'échange Erasmus avec l'université Ca'

Foscari de Venise avec Claudia Antonetti et Stefania De Vido. Je l'ai accompagné en nouant une grande amitié avec Giovanella Cresci Marrone et Francesca Rohr Vio. Dans ce cadre, marqué par l'alternance entre histoire grecque et histoire romaine, nous avons accueilli de jeunes chercheurs vénitiens d'excellente qualité, passionnés par leur travail de recherche. La soutenance de la première thèse en co-tutelle avec l'université de Venise, celle de Lorenzo Calvelli, dirigée par G. Cresci Marrone et moi, soutenance à laquelle participa P. Carlier, fut un moment marquant de nos relations; c'est un plaisir de voir maintenant Lorenzo Calvelli devenu enseignant à l'université Ca' Foscari avec laquelle les échanges amicaux et les relations scientifiques sont toujours très forts.

P. Carlier, qui renonça à regret au printemps 2011 à un séjour à Venise à cause de la progression de sa maladie, nous laisse le souvenir d'un excellent collègue, toujours disponible et chaleureux, d'un savant incontesté et d'un homme exceptionnellement courageux face à la maladie.

Elizabeth Deniaux

Il mio incontro con Pierre Carlier risale all'ottobre del 1984, quando P. Cabanes invitò entrambi a partecipare al primo colloquio internazionale di Clermont-Ferrand sull'Illiria meridionale e l'Epiro nell'Antichità, ma l'inizio del nostro rapporto scientifico e didattico più stretto cominciò una quindicina d'anni dopo, in vista dell'istituzione di uno scambio di studenti e docenti nell'ambito del programma europeo Socrates/ Erasmus: mi piace ricordare che anche quest'ultimo fu favorito dal prof. Cabanes al quale Pierre succedeva nella cattedra di Storia greca a Paris-Nanterre.

Conservo ancora la lettera dell'agosto 1999 nella quale Pierre mi annunciava la sua prima visita veneziana quale docente Erasmus nel novembre successivo: ci avrebbe intrattenuti su un suo 'cavallo di battaglia', *I re omerici non sono big men*. Nell'inverno 2000 mi arrivava in dono una copia dell'*Homère* di Fayard, un testo apparentemente facile, in realtà un distillato di decenni di ricerche personalissime sul quale non sapevo allora che avrei poi a lungo meditato.

Cominciava così l'amichevole consuetudine di vederci a Venezia ogni due anni e a Parigi ogni tre, visto che nel frattempo l'accordo si era esteso alle colleghe e ai colleghi di Storia romana delle rispettive università, con un'importante ricaduta didattica ed un alto gradimento presso gli studenti di tutti i livelli. Avremmo così, nel corso degli anni, passato in rassegna i capisaldi della ricerca di Pierre, da Demostene ad Alessandro Magno, dalla riflessione sul Tucidide dell'*archaiologia* alla *Politica* aristotelica, dalle ambigue definizioni dell'esperienza politico-istituzionale micenea alla Guerra di Troia, fino alla primavera del 2011, quando non gli fu possibile mantenere la promessa di venire ancora una volta…

È l'amicizia che voglio qui ricordare perché non è affatto scontato che,

pur lavorando insieme e stimandosi, si arrivi a quel livello di fiducia e di comprensione reciproca, di tacita intesa cui solo l'amicizia, appunto, conduce: di questo dono noi veneziani tutti, docenti e studenti, abbiamo goduto, grazie a Pierre; ed esso dà ancor oggi i suoi frutti visto che lo scambio di Storia antica tra le Università di Venezia e Nanterre prosegue con successo nelle persone dei più giovani, allievi e successori, ora che Elizabeth Deniaux ha lasciato l'insegnamento e Pierre non c'è più. L'occasione che ci ha visti riuniti qui a Venezia a discutere di un tema politico a lui caro e nella sua memoria era contrassegnata da un profondo spirito di armonia e semplicità: che sia a lui dono gradito.

Claudia Antonetti

Regalità, sacerdozi e potere nella Creta minoica
Una realtà sfuggente

Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Since research on the Aegean Bronze Age began, the issue of kingship in Minoan Crete has been closely linked to that of the priestly function. The model proposed in the early 20th century by Sir Arthur Evans, who tenaciously persisted in producing popular publications and tourist literature, has been repeatedly subjected to tough criticism. Despite encountering many difficulties caused by both the substantial absence of written sources and the limited amount of iconographic ones, in themselves not really useful for this purpose, more recent research has addressed the problem by offering alternative models. These models, while not reaching a final solution to the problem, offer a different approach by analyzing several aspects of Minoan society, especially in relation to the buildings traditionally referred to as palaces and to the meaning that should be assigned to them. The aim of this paper is both to submit a *status quaestionis* and to insist on the need to analyze the individual local archaeological realities, and in particular the changes that occurred over time. The picture that emerges is complex and articulated, as well as closely linked to the function of elite power groups, which have some significant archaeological indicators in the architecture and organization of the palaces (or court-centered buildings) and the activities of various kinds, especially religious ones, carried out there.

Il tema sul quale mi accingo a proporre qualche riflessione costituisce un problema controverso e irrisolto, fin dalle origini della ricerca sulle civiltà egee. I termini essenziali della questione erano presentati proprio da Pierre Carlier in una limpida ed equilibratissima pagina nel capitolo introduttivo del suo importante e ben noto studio del 1984 sulla regalità in Grecia prima di Alessandro.[1] Quella pagina nasceva dalla necessità di offrire un quadro generale della Grecia nell'Età del Bronzo, ponendo a confronto l'ambito cretese minoico con quello miceneo continentale, più ampiamente trattato nel volume,[2] all'interno del quale si poteva certamente individuare, grazie alla documentazione delle tavolette in Lineare B, una struttura di potere e una figura posta al vertice della struttura stessa, ancorché dai contorni per certi aspetti sfocati, che proprio la ricerca di Carlier è riuscita a meglio definire, anche in relazione alle questioni relative alla regalità in Omero.[3]

1 Carlier 1984a, pp. 18-19. Qui le teorie sulla regalità minoica sono «scrupuleusement mises en doute en raison de l'absence de textes et de toute preuve jugée décisive», come scrive Pelon 1995, p. 309.

2 Carlier 1984a, pp. 19-134. Vedi anche Carlier 1984b.

3 Di notevole interesse sono tutti i contributi dedicati da questo studioso al mondo miceneo: vale qui ricordare in part. Carlier 1999, soprattutto la parte dedicata alla regalità omerica in rapporto con il mondo miceneo. Al contrario di quanto avviene per la Creta minoica, molti altri contributi ruotano, ovviamente, sulla figura del *wanax* miceneo e sulla regalità micenea: Thomas 1976a; Thomas 1976b; Kilian 1988; Wright 1995; Laffineur 1995; Palaima

Nel titolo di questo contributo non a caso ho unito due termini, regalità e sacerdozi, poiché, nella generale visione della creta minoica, tali aspetti sono stati sempre e comunque connessi nella vasta bibliografia sull'argomento, fin dalla prima proposta di lettura offerta da Sir Arthur Evans. Procedendo a una ricomposizione dei dati archeologici emersi dallo scavo del grande complesso palaziale di Cnosso – una ricostruzione che materialmente si traduceva anche nel radicale restauro in cemento armato[4] delle strutture messe in luce – Evans, assumendo come nucleo della sua interpretazione la leggenda di Minosse, elaborò una sua propria 'mitica' visione della storia dell'isola, quasi subito considerata un regno unitario, basato su una monarchia ereditaria di tipo teocratico, ben inserito in un sistema di rapporti internazionali, prospero, popolato, pacifico.[5] Tale visione, ancorché variamente sottoposta a un attento vaglio critico nella ricerca più recente, permane tenacemente nella vulgata 'turistica', ancora oggi capillarmente diffusa anche attraverso la rete e, come vedremo, non solo in questa.

In un interessante contributo, che ritengo particolarmente significativo per la storia degli studi sulla civiltà minoica, Alexandre Farnoux analizza, nei termini della ricerca storiografica, il processo di formazione di questo mito del XX secolo, che nasce in prima istanza dalla specificità della personalità di Evans, dalle sue esperienze e dalla sua formazione di studioso, fortemente interessato fin dagli anni giovanili ai metodi comparativi etno-antropologici.[6] È stato più volte osservato che il concetto di *priest-king* espresso per la prima volta da Evans nel 1903[7] (prima della scoperta dei c.d. *Temple Repositories* i poteri del re e quelli dei sacerdoti erano considerati distinti) si raccorda all'opera di George Frazer,[8] in una forma meno generica di quanto generalmente si creda, ma anche più rigida e posta in una prospettiva evoluzionistica, in cui la civiltà cretese dell'Età del Bronzo, del tutto sconosciuta al momento della sua scoperta, viene indicata come la culla della civiltà europea: una civiltà che esce dal quadro delle culture 'primitive', esprimendo una società complessa e stratificata. Il re sacerdote verrebbe a porsi in uno stadio intermedio tra il re-mago e il re-dio in un quadro che sottende l'intenzione di collocare la civiltà minoica entro uno sviluppo evolutivo tra le società primitive e le società moderne. La visione evansiana si prospetta dunque come profondamente in-

1995; Milani 2002; Kopcke 2004; Shear 2004; Maran, Stavrianopoulou 2007; Schmitt 2009; Crielaard 2011.

4 Sulla forma delle ricostruzioni cfr. soprattutto Hitchcock, Koudounaris 2002.

5 Evans *PM*, II, 2, pp. 559-571.

6 Farnoux 1995. Di carattere più divulgativo, ma utile per un'idea generale è Farnoux 1993, in part. pp. 88-112. Sulla personalità di A. Evans si veda il controverso lavoro di MacGillivray 2000, *passim*. Per altri aspetti, legati agli scavi cretesi cfr. Gere 2009.

7 Evans 1902-1903, p. 38; sul termine e sul suo uso cfr. Bennet 1961-1962, in part. p. 328.

8 Farnoux 1995, p. 327.

fluenzata da alcune idee del suo tempo, con una tendenza a fondere, ed anche a confondere, i concetti di preistorico e di primitivo, e i metodi dell'archeologia e dell'antropologia, nell'aspirazione di collocare la civiltà minoica nell'ambito di una storia universale, volta a esaltare gli aspetti che accomunano il comportamento umano. Nella costruzione della sua idea di regalità minoica Evans si avvale di materiali diversi, anche in rapporto alle tappe della sua ricerca sul campo. Inizialmente egli pensa a un re di tipo miceneo (vale a dire, nell'accezione del tempo, a un re 'omerico'), idea che poi viene modificata strada facendo, utilizzando soprattutto i materiali di scavo messi in luce non solo a Cnosso, ma anche in diverse altre importanti esplorazioni archeologiche in corso a Creta in quegli stessi anni, in particolare quelle di Festo e Haghia Triada, assemblandoli in maniera spesso fantasiosa, ed esaltando il carattere religioso del potere regale. Inevitabilmente questa costruzione s'intreccia con quella relativa alla religione minoica che in parallelo Evans andava elaborando,[9] soprattutto sulla base della documentazione iconografica, come una sorta di monoteismo, incentrato su una figura femminile di dea madre,[10] dominatrice della natura nei suoi diversi aspetti, portatrice di fecondità e onnipresente, eventualmente con accezioni diverse,[11] nella vita della società minoica.

Il re sacerdote di Evans si va a incastonare in questa formula, che è pensata in funzione degli elementi emersi dallo scavo, in particolare la scoperta della c.d. 'Sala del trono'.[12] È stato giustamente sottolineato[13] che la religione è, in

9 Proprio in coincidenza con le fasi iniziali dello scavo, vedeva la luce il lungo saggio dedicato da Evans al culto dell'albero e del pilastro: Evans 1901.

10 Evans *PM* II, 1, pp. 276-279.

11 Argomento sviluppato poi da Nilsson 1950, pp. 392-399, che ipotizza più chiaramente l'esistenza di figure divine differenziate. Per questi problemi cfr. Moss 2005, pp. 1-5.

12 Evans *PM* IV, pp. 901-946. Per una rilettura di questo importantissimo contesto cnossio, dopo il fondamentale contributo della Ruesch 1958, vedi soprattutto Niemeier 1986, ma anche Marinatos 1993, pp. 107-108; da ultimo Marinatos 2010a, pp. 50-53. Atipica, isolata e speculativa la proposta di Hitchcock 2010, che vede nella sala il trono vuoto di una divinità orientale della produzione artigianale importata a Creta (*Kothor-wa-Hasis*) e poi indicata con il nome di Daidalos, come indicherebbe la denominazione di un sacello nella tavoletta KN Fp 1. Determinante è la presenza del c.d. bacino lustrale, un apprestamento variamente interpretato: vedi Marinatos 1993, pp. 78-87; da connettersi tuttavia con rituali specificamente minoici, probabilmente legati a riti di passaggio e difficilmente collegabili alle produzioni artigianali. Che la forma dello schienale del trono sia da accostarsi alla forma di un betilo o alla sagoma di una montagna (cfr. Shaw 1978, p. 437; Younger 1995, p. 191, n. 262, tavv. 73d, 74) sulla sola scorta della forma di una presunta roccia nella raffigurazione di un santuario delle vette nel *rhyton* a rilievo di Zakro (cfr. anche Warren 1969, pp. 174-175), mi pare una prova assai debole e priva di altri riscontri. Da ultimo è interessante citare il contributo di Daniele Puglisi (2014) che prende le mosse dalla ricostruzione delle cerimonie effettuate nell'edificio *Xestè 3* di Akrotiri, per un'analisi dei rituali d'iniziazione, ai quali connetterebbe questo particolare tipo di apprestamento, la cui presenza nella Sala del trono cnossia non va sottovalutata. Si veda anche, su questo argomento, Vlachopoulos 2008.

13 Farnoux 1995, p. 327.

questa ricostruzione, il fondamento delle ipotesi sulla regalità. Come è noto, possediamo fonti scritte non decifrate (in geroglifico cretese e Lineare A) in larga misura identificabili come documenti amministrativi, ma nulla che offra informazioni sugli aspetti istituzionali, o su eventuali sequenze dinastiche. Nelle arti figurative non è, ugualmente, rintracciabile un'iconografia che mostri in maniera sufficientemente chiara e inequivocabile l'immagine del re, delle sue imprese, della sua sposa, della sua famiglia, del suo rapporto con le divinità (e quindi con le gerarchie sacerdotali e con l'amministrazione dei templi), come avviene nelle civiltà del Vicino Oriente e in Egitto.[14] In questa situazione il re minoico, il «sovrano assente»,[15] non può sussistere nell'accezione evansiana se non come espressione sacerdotale all'interno di un contesto archeologico fortemente caratterizzato da resti di strutture, apparati e singoli oggetti attribuibili alla sfera rituale,[16] che costituirebbero la 'prova' di questa natura sacerdotale della regalità. Tale idea nel corso del tempo viene da Evans sempre più caratterizzata come cretese, nettamente distinta dal mondo miceneo/omerico e a esso contrapposta. È proprio in tale contrapposizione che si sviluppa l'idea dei minoici pacifici, religiosi amanti dell'arte e della natura, corroborata da alcuni elementi ricorrenti nella produzione artistica e nella cultura materiale, con un riferimento sempre più frequente all'Egitto e al Vicino Oriente.[17]

La grande abilità dimostrata da Evans nella divulgazione delle sue ipotesi ne sancì un'estesa affermazione ed accettazione, sia tra gli studiosi, sia presso un pubblico più vasto, soprattutto nel mondo anglosassone, poiché, nel profondo, queste operazioni facevano leva su una diffusa aspirazione a una pace mantenuta attraverso il dominio dei mari, prerogativa storicamente acquisita dall'Impero Britannico. Minosse filtrato attraverso la lettura evansiana era un'espressione capace di colpire anche l'immaginario collettivo, per non parlare di altri aspetti che legavano alle esperienze artistiche del tempo alcune espressioni dell'arte minoica.[18] A oltre un secolo di distanza dalla scoperta

14 Diversi tentativi di lettura riferiti a pochi documenti iconografici presenti principalmente nella glittica, non riescono a definire in maniera netta l'immagine della regalità minoica, che resta ambigua, nell'incertezza di identificazione di singole figure maschili di volta in volta interpretate come possibili immagini di divinità o in alternativa come figure regali: si veda ad esempio Pelon 1995, Niemeier 1987 e Niemeier 1989. Interessante è l'esercizio proposto da Crowley 1995, con la conclusione a mio avviso condivisibile dell'indecifrabilità dei codici iconografici minoici. Più fiduciosa in possibilità di identificazione è la ricerca di Moss 2005.

15 *The missing ruler*, secondo la definizione di Davis 1995, pp. 11-12.

16 Per una raccolta sistematica, vedi Gesell 1985, *passim* e anche Moss 2005, *passim*.

17 Starr 1984. Sul rapporto della religione minoica con il mondo naturale, in una prospettiva del tutto diversa, vedi Herva 2006.

18 Farnoux 1996; Cadogan 2004; Caloi 2012. Più in generale l'impatto delle scoperte a Creta sulla cultura occidentale del XX secolo è trattato in diversi contributi raccolti in Hamilakis, Momigliano 2006; da ultimo si veda il già citato Gere 2009.

della civiltà cretese dell'età del bronzo, anche a fronte di una serie serrata di critiche e negazioni della ricostruzione evansiana,[19] l'idea di una teocrazia minoica è ancora tenacemente presente, anche se inserita in ipotesi che modificano in vario modo le posizioni di Evans. Le nuove proposte di lettura delle civiltà egee, stimolate soprattutto dalla ricerca di C. Renfrew, negli anni '70 e '80 avevano offerto nuove prospettive legate alla considerazione delle dinamiche economiche, dei processi di sviluppo della società, in una formula metodologica che proponeva una ricerca sulle forme di produzione e di consumo e sui sistemi di redistribuzione, individuava stratificazioni sociali, con riferimento a élites e ad artigiani specializzati, e, in ultima analisi, alle forme del potere soprattutto economico.[20]

Non sono mancati negli ultimi venti anni momenti di discussione comune su questo argomento. Nel 1995 il tema prescelto per la *Rencontre égéenne internationale*, sotto il titolo *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age*[21] conteneva inevitabilmente diverse relazioni di carattere specifico, ma ancora non decisamente innovative. Oltre alla già ricordata valutazione in chiave storiografica della lettura evansiana, magistralmente condotta dal Farnoux, i contributi relativi alla regalità minoica sono pochi, al contrario di quelli dedicati allo stesso tema nel mondo miceneo. A parte il riferimento mitico e la discussione di fonti greche di diversi secoli successive,[22] si distingue l'intervento di O. Pelon, che non esclude la presenza a Creta di un'iconografia regale, la quale sarebbe occultata, resa meno riconoscibile, da un eccesso di sacralizzazione, ulteriormente complicato dalla scarsa o nulla presenza di attributi nelle figure divine minoiche. Un eccesso di sacralizzazione del palazzo cretese sarebbe, secondo questo studioso anche all'origine di equivoci che farebbero dei palazzi qualcosa di simile ai templi mesopotamici, concludendo: «on oublie un peu trop de voir en eux la résidence et le cadre de vie d'un personnage qui se distingue sans doute moins qu'on ne pourrait le croire deses homologues orientaux».[23]

Interessanti elementi sono presenti nella contemporanea pubblicazione di una *panel discussion* organizzata nell'ambito delle attività dell'*Archaeological Institute of America*,[24] dove il problema è stato affrontato da diversi punti di vista, senza giungere, ma ciò era quasi già nelle premesse, a una messa a fuoco più precisa della natura della regalità (o se vogliamo delle forme di potere) nel mondo minoico, soprattutto soffermandosi sugli

19 Per gli aspetti relativi, ad esempio, alle pratiche militari, vedi da ultimo Molloy 2012.

20 Per alcune riflessioni su queste linee di ricerca cfr. Hamilakis 1995 e Hamilakis 2002d, p. 121.

21 Laffineur, Niemeier 1995.

22 M. e H. Van Effenterre 1995.

23 Pelon 1995, p. 313.

24 Rehak 1995.

aspetti iconografici, di fondamentale importanza, ma privi di una chiave che consenta pienamente di decodificare le immagini.

Se alcuni contributi insistevano su un'interpretazione sostanzialmente legata alla visione evansiana,[25] o su posizioni di mediazione[26] in queste due occasioni, con la sola eccezione, a mio parere, del contributo di E. Davis,[27] stentava ancora a manifestarsi quella *nouvelle vague* di studi sulla società minoica, di cui faremo cenno più avanti, che tra la fine degli anni '90 e il primo decennio del nuovo secolo ha ampiamente trattato le problematiche relative alle forme di potere nella Creta dell'Età del Bronzo, proponendo visioni in larga misura innovative, che si contrappongono per molti aspetti a quelle tradizionali. Vanno tuttavia menzionati, ancorché condizionati dal richiamo alle fonti greche e dalla dipendenza stretta dall'Oriente, due contributi monografici che riprendono in maniera diretta il tema della regalità minoica. Il primo è opera di un giovane studioso italiano, Massimo Cultraro,[28] e vede la luce nel 2001. Il secondo, apparso nel 2010 è il frutto del lavoro di un'affermata studiosa, Nanno Marinatos, a lungo impegnata nella ricerca sulla religione minoica e già presente nella bibliografia con interventi su questo tema.[29] Il lavoro del Cultraro che proponeva, anche nel titolo, un esame delle forme di potere a Creta attraverso la documentazione archeologica, offre certamente alcune interessanti osservazioni in rapporto alle dinamiche sociali e al repertorio d'immagini legate al potere politico, ma poco aggiunge di nuovo circa il problema in sé, di fatto riproponendo diversi temi evansiani. Nella trattazione dell'iconografia del potere, forse meglio visibile dell'iconografia della regalità, non mancano alcune interessanti osservazioni, condizionate però da un eccessivo richiamo a modelli vicino-orientali in particolare siriani, anche in questo caso sulle orme di Evans, benché in una forma più sofisticata, secondo una tendenza, variamente affermatasi negli ultimi decenni, che propende a considerare molti aspetti della cultura mi-

25 Marinatos 1995, che ribadisce un concetto di regalità strettamente connesso con la religione: «the Minoan rulers claimed divine heritage and were considered representatives of gods. Their ultimate authority depended on the special relation they claimed to have had with the deities» (p. 47).

26 Kohl 1995 è orientato a vedere in attività nei palazzi minoici figure di *priest-chiefs*, forse espressione di gruppi elitari detentori del potere economico e politico «regarded more as *primi inter pares* than as absolute monarchs, whose primary distinction rested in their authority as the highest ranking local prelate» (p. 35). Krattenmaker 1995 ripropone, impossibilitata ad assumere una precisa posizione a causa dell'ambiguità delle fonti iconografiche nella identificazione delle figure (divinità o re/regina), l'idea che almeno alcune di queste fonti «provide some of our best evidence for the character of Minoan Kingship, the source of its power, and what may be, in the absence of any clear representations of kings and queens, its only certain depiction, the Minoan palace» (p. 58). Una posizione non distante da Pelon 1995.

27 Davis 1995.

28 Cultraro 2001. Tra le recensioni va menzionata quella di Momigliano 2003.

29 Marinatos 2010.

noica, soprattutto in ambito religioso, come effetto di apporti esterni,[30] pur non mancando posizioni volte a valutare, soprattutto nell'architettura, un processo di sviluppo locale scarsamente influenzato dall'esterno.[31]

Tale tendenza trova nello studio della Marinatos, la formulazione più compiuta, al punto che ogni aspetto dell'iconografia e della simbologia viene composto nel quadro di una presunta *koine* religiosa vicino-orientale, improntata a un culto solare, di cui Creta farebbe parte integrante. Non è qui la sede per entrare nel merito di questa interpretazione, che si avvale peraltro di una documentazione assai eterogenea per la cronologia e la provenienza degli oggetti presi in esame, giustapposti a costruire un mosaico alquanto inorganico per le disparate tessere che lo compongono. Basti ricordare che il capitolo conclusivo ha come titolo *A tribute to Sir Arthur Evans* e che, significativamente l'ultima frase suona così: «It is to him (*sc*. Evans) that we owe the first and historically correct notion of Minoan sacral kingship». Le influenze, di natura diversa, esercitate sulla cultura minoica dalle grandi civiltà del Vicino Oriente e dall'Egitto sono innegabili,[32] ma è, in primo luogo, necessario scandire i tempi e i modi di tali trasmissioni e ricezioni, in un arco cronologico che va dalla fine del III millennio a una buona parte del II, senza trascurare il peso di una tradizione locale, anche di tipo regionale, consolidata nel corso del III millennio. I primi veri rapporti ad alto livello, in un regime di scambio di doni, tra Creta e l'Egitto si collocano nel periodo neopalaziale e continuano per un limitato arco di tempo nella fase di permanenza a Cnosso, dove è ancora in funzione l'edificio palaziale, di un potere miceneo esteso a una buona parte dell'isola, in quella fase che da taluni è definita monopalaziale, da altri tardo palaziale e che si conclude con una seria, anche se non totale e definitiva, distruzione del palazzo di Cnosso.[33] Le pitture di tipo egeo messe in luce a Tell-el-Dab'a, nonostante alcune controversie di natura cronologica, possono essere considerate una delle conseguenze più rilevanti dei rapporti tra il mondo egeo e la grande potenza mediterranea.[34] Al contra-

30 Una forte dipendenza dall'Egitto e dall'Oriente, per aspetti legati all'organizzazione sociale e al culto, all'istituzione di una forma di monarchia, all'uso della scrittura e all'architettura monumentale è sostenuta, ad esempio, da Watrous 1987; Watrous 1994, pp. 708-710 e Watrous 2005.

31 Si vedano Pelon 1989 e Pelon 1990.

32 Moss 2005, pp. 195-205.

33 Per la cronologia e la terminologia rinvio all'ottima sintesi di Manning 2010; sulle vicende del Palazzo di Cnosso vedi Macdonald 2010.

34 Sui rapporti tra Creta e l'Egitto, dopo il volume di saggi e il catalogo curati da Karetsou 2001 con vastissima bibliografia, vedi Hiller 2001; Panagiotopoulos 2001; Morabito 2002; Vandersleyen 2003; Panagiotopoulos 2004 e 2005, Phillips 2008. Su Tell-el-Dab'a: Bietak 1996 e la discussione tra Cline 1998 e Bietak 2000. Sulle pitture parietali vedi Bietak, Marinatos, Palyvou 2007; Marinatos 2010a, con altra bibliografia.

rio, nelle fasi precedenti, a partire dal periodo protopalaziale, in assenza di una chiara prova di rapporti ufficiali, nell'arco di tempo che corre tra il Medio Regno e il secondo periodo intermedio, sono osservabili scambi con ricadute culturali che coinvolgono fasce sociali presumibilmente di livello medio, attraverso i contatti di esponenti minoici con un ceto mercantile, nell'area levantina, lungo le coste anatoliche, e nello stesso Egitto. Non a caso una delle più significative manipolazioni dell'iconografia egiziana a Creta è la creazione del c.d. Genio minoico, sulla base delle fattezze del demone ippopotamo (poi dea Taweret), connesso, nel Medio Regno, a culti popolari di tipo profilattico e legati al parto.[35] Questa assimilazione avviene nel corso del Medio Minoico, arco di tempo in cui si manifestano, anche precocemente in alcuni casi, forme di imitazione locale di modelli egiziani di tipo diverso (sfinge, figure di gatti, teste hatoriche, falconi ad ali spiegate, acrobata, sistri ecc.),[36] direttamente riprodotti o mediati dal Levante e filtrati attraverso il gusto minoico, spesso in materiali poveri, come la ceramica e la terracotta, o introdotti nel repertorio della glittica, talora delle oreficerie. Con l'area levantina, la Siria e la Mesopotamia, esistono rapporti commerciali diretti e indiretti già dalla fine del periodo prepalaziale, ma nulla indica vere e proprie relazioni diplomatiche in senso stretto, né una penetrazione culturale invasiva.

Il periodo protopalaziale va visto, dunque, come un momento in cui i contatti, già avviati in precedenza, alla fine del III millennio, si consolidano e agiscono su un contesto sociale a sua volta già in possesso di una propria identità anche nell'ambito religioso, identità che si manifesta, in primo luogo e in forme diversamente articolate, nella sfera funeraria, spostandosi poi verso altri contesti come i santuari delle vette, quelli in grotta, più in generale i c.d. *Nature Sanctuaries*.[37] Non può essere privo di significato il fatto che, pur esistendo questi contatti non si sia mai cercato, nel periodo protopalaziale, di imitare o di manipolare l'iconografia della regalità, così fortemente radicata in Egitto e nel Vicino Oriente e nota anche a Creta se si considerano alcuni oggetti importati,[38] limitando queste forme di assunzione

35 Weingarten 1991; Budin 2011, pp. 272-274; vedi anche Carinci 2013.

36 Poursat 1973; Weingarten 1991, pp. 12-14; sull'imitazione di sistri egiziani vedi da ultimo Betancourt 2012, pp. 189-190, fig. 6,4. È interessante notare come sia cospicua la presenza di questi elementi egittizzanti in particolare a Malia, indizio di un particolare interesse dei gruppi di potere locali verso questo tipo di soggetti esotici, sempre elaborati sul posto.

37 Rutkowski 1991; Jones 1999.

38 Si pensi ad esempio al cilindro dell'epoca di Hammurabi dalla tomba di Platanos e ad altri esemplari noti da Archanes, Cnosso, Tylissos (Aruz 2008a, pp. 90-93, 96) o al personaggio in trono raffigurato nella statuetta di User su cui vedi da ultimo Gill, Padgham 2005. In generale su materiali egizi o egittizzanti a Creta vedi Phillips 2008.

di immagini a un repertorio alquanto ridotto di animali esotici[39] o fantastici,[40] ed eventualmente a qualche immagine legata alla sfera di culti particolari come è il caso del demone ippopotamo. Certamente l'adozione nel corso del periodo protopalaziale di queste iconografie esotiche nella glittica è indice della ricezione di alcuni aspetti dell'iconografia elitaria egiziana e vicino orientale, a riprova di una possibile distinzione di strati sociali,[41] ma difficilmente interpretabile come indizio almeno di un'aspirazione alla regalità. La presenza stessa della figura umana appare assai rara in questo periodo nella pittura vascolare, e certamente non frequentissima anche nella glittica, con la sola eccezione, nella plastica fittile, degli abbondantissimi materiali riferibili ai complessi votivi dei santuari delle vette, espressione di una devozione popolare, con numerosi esempi di una cospicua produzione in serie di figurine antropomorfe maschili e femminili legate al culto, in contesti che comprendono anche un ampio repertorio di plastica teriomorfa e alcuni votivi di tipo anatomico variamente interpretati.[42]

Come si accennava in precedenza, altre direttrici di ricerca, soprattutto nel corso dell'ultimo ventennio, hanno preso le distanze dalle formule tradizionali, muovendo da alcune osservazioni di fondo, volte non solo a mettere in evidenza i limiti della ricostruzione evansiana, ma anche a percorrere strade nuove, a 'ripensare' alcune problematiche con il supporto di metodologie alternative, in un rinnovato rapporto con la ricerca antropologica, in special modo nel campo dell'antropologia sociale.[43]

Nel valutare il problema delle forme di potere e di altri aspetti collegati, come ad esempio il rituale religioso, nella Creta dell'Età del Bronzo è necessario in primo luogo porre nella giusta luce la sequenza cronologica e in parallelo una valutazione comparativa dei dati pertinenti alle singole realtà regionali e delle loro possibili interazioni,[44] evitando come era avvenuto in passato uno schiacciamento della prospettiva storica quasi esclusivamente sul periodo neopalaziale. Sono gli stessi principi su cui si basa la ricerca sui processi di formazione del sistema 'palaziale' (termine anche questo alquanto controverso), in cui secondo alcuni giuocherebbe un ruolo rile-

39 Per questi animali, vedi Poursat 1980, pp. 116-123; Phillips 2008, pp. 378, 451-452; Carinci 2005; Greenlaw 2011, pp. 42-53. Per figurine grottesche di ispirazione egiziana vedi Carinci 2013.

40 Per una breve sintesi sulla presenza di queste raffigurazioni nell'arte egea vedi Aruz 2008b.

41 Militello 2012, p. 266.

42 In generale, sui santuari delle vette: Rutkowsky 1968; Peatfield 1983; Kyriakidis 2005a; Peatfield 2007a; Peatfield 2007b. Per i materiali si vedano anche Rutkowski 1991, pp. 22-57; Jones 1999, pp. 5-27.

43 Knappett, Schoep 2000; Driessen 2002; Hamilakis 2002c. Da ultimo si vedano i saggi raccolti in Schoep, Tomkins, Driessen 2012.

44 Cfr. a questo proposito Adams 2004.

vante la competizione tra gruppi o fazioni[45] di natura elitaria, assestata poi in una sorta di negoziazione, atta a stabilizzare alcune forme di controllo e amministrazione delle risorse materiali e della forza lavoro. Una recente proposta vede nel palazzo il punto di convergenza di gruppi aggregati, che detengono potere, mezzi di produzione e ricchezza, come frutto di una comune azione in forma consociata, un modello che sembra prevedere casistiche diversificate nella costituzione di tali gruppi, definiti *Houses*,[46] non necessariamente di pari importanza e ricchezza, con una continuità di collocazione in un luogo, tra loro collegati in una rete nel rispetto di alcune condizioni di base connesse ad aspetti territoriali, all'osservanza di norme di comportamento, in un'idea di solidarietà che potrebbe contrapporsi a quella di competizione e che include comunque una gerarchia all'interno del gruppo e al suo esterno.

Una visione fortemente incentrata su Cnosso e sull'archeologia di questo importantissimo centro, in particolare rappresentata dalle strutture del palazzo, dei suoi annessi, della città, delle necropoli e dal *corpus* vastissimo dei materiali rinvenuti, ha inevitabilmente condizionato anche il discorso sulle forme di potere.[47] La fascia cronologica su cui si era focalizzata l'attenzione, anche e soprattutto per la maggior ricchezza di rinvenimenti, era poi quella relativa al periodo neopalaziale e alle successive fasi tardo palaziali, in cui Cnosso già detiene, in qualche modo, il controllo su una cospicua parte dell'isola. In relazione al tema della regalità, la valutazione di strutture improntate alla stessa formula architettonica (*court centered building*) messe in luce in altre località di Creta, a Festo, Malia, Zakro, Galatàs, Kommòs, Petràs, forse a Chanià e in altri siti, spesso con fasi risalenti al periodo protopalaziale, è in grado di offrire spunti interessanti per una discussione sulle loro origini, sulla natura delle loro funzioni e trasformazioni nel corso del tempo, non solo in rapporto a Cnosso e a una possibile egemonia cnossia, maturata dopo la distruzione dei primi palazzi, che avrebbe determinato un diverso scenario nella topografia degli insediamenti nell'isola, soprattutto per il periodo neopalaziale.

In questa fase, infatti, la presenza sul territorio di tipologie insediative molto differenziate farebbe supporre una sorta di gerarchia delle strutture di controllo. Una marcata presenza di elementi cnossii è registrabile in tutta la Creta centrale e nella regione meridionale, con la fondazione della

45 Cfr. Hamilakis 2002c; Wright 2004.

46 Driessen 2010; Driessen 2012. Sul valore di questo termine, possibilmente traducibile in italiano con la parola «casato», vedi Driessen 2012, pp. 364-371; per una distinzione tra il concetto di fazione e quello di *House*, vedi Driessen 2010, pp. 41-42.

47 Cfr. p. es. Soles 1995; da ultimo Schoep 2010, che riprende la critica al modello evansiano del re-sacerdote residente nel palazzo, sottolineando il ruolo delle strutture elitarie nel processo di trasformazione della società minoica tra AM e TMI..

c.d. 'Villa reale' di Haghia Triada,[48] che assume una chiara funzione di centro amministrativo e religioso, e con il coevo allestimento monumentale degli impianti portuali a Kommòs.[49] La struttura palaziale di Festo subisce, invece, un'eclissi durata diversi decenni e viene ripristinata solo nel TM IB, in condizioni assai particolari.[50]

La forte concentrazione della documentazione cnossia nella fascia cronologica corrispondente al periodo neopalaziale (MM III-TM IB) ed anche tardo palaziale (TM II/III A1),[51] determinava una focalizzazione quasi esclusiva su questo centro e su queste fasi cronologiche per una definizione della teocrazia minoica, mentre i dati a disposizione si collocano in un orizzonte spaziale e temporale decisamente più ampio, che ha consentito di tracciare un quadro ben diverso dei processi di formazione di organizzazioni di tipo 'statale' a Creta, che si concretizzano nel periodo protopalaziale.[52]

Dopo una lunga incubazione nella seconda metà del III millennio, con più lontani antecedenti già nel Neolitico Finale, nei decenni intorno al 2000, al momento del costituirsi delle più antiche forme di organizzazione di tipo 'statale', con forme di centralizzazione amministrativa, il quadro regionale non vedeva Cnosso in una posizione di forte egemonia[53] rispetto agli altri due centri allora pienamente attivi, Festo e Malia, che, stando a quanto è possibile dedurre dai contesti archeologici, hanno una loro precisa identità culturale ed economica,[54] rapportabile a un ambito territoriale abbastanza ben definibile. Intorno al 1700, nel Medio Minoico III, dopo le distruzioni del MM IIB probabilmente causate da più eventi sismici, si determinano probabilmente le condizioni non solo per un cospicuo allargamento del controllo cnossio su una più estesa porzione dell'isola, ma anche per una traformazione di carattere socio-politico e ideologico che può aver avuto riflessi in campi diversi, senza escludere anche le produzioni artistiche.[55]

48 Per una sintesi, La Rosa 2010a. Vedi anche La Rosa 2003 e in part., per il periodo neopalaziale, Puglisi 2003; per la fase micenea Cucuzza 2003.

49 Shaw 2006.

50 La Rosa 2002; Palio 2010; per una sintesi La Rosa 2010b; da ultimo, vedi Driessen c.d.s.

51 Per un'idea generale, vedi Soles 1995.

52 Branigan 1995, pp. 33-42; Schoep 2002a; Schoep 2006; sul termine 'stato' e sul suo uso cfr. Knappett 2012, pp. 384-388, ma si vedano anche in generale i saggi raccolti in Schoep, Tomkins, Driessen 2012.

53 Cadogan 1994; Knappett 2012, pp. 388-393.

54 Day, Wilson 2002.

55 Resta incerto se il Palazzo di Cnosso controllasse o meno tutta l'isola: cfr. Driessen 2003, p. 58. Sulla possibilità che le trasformazioni di questo periodo abbiano sollecitato fenomeni quali l'interesse per le decorazioni parietali figurate, espressione di una nuova e più coinvolgente ideologia religiosa, vedi soprattutto Gates 2004, pp. 21-34, 39-42, con ampia bibliografia sull'argomento.

Sta di fatto che, quale che fosse il quadro geopolitico, al momento non siamo ancora in grado di accertare in forma chiara e definitiva chi detenesse il potere nella Creta minoica, né quale fosse, nei dettagli, il reale ordinamento istituzionale, in una data anteriore alla seconda metà del XV secolo, quando un *wanax* miceneo si stabilisce nel palazzo di Cnosso. Come già si è detto non possediamo rappresentazioni iconografiche né testi riferibili a una ben precisa figura di sovrano, meno che mai a dinastie regnanti. Si deve tener conto, in maniera molto attenta di alcuni fenomeni che forse spiegano anche l'esiguità della documentazione sul piano iconografico.

Da questo punto di vista sono particolarmente interessanti le osservazioni di E. Davis,[56] che nel contributo già menzionato, affronta proprio il tema della assenza, non comune nel mondo antico, di un'iconografia della regalità, o più in generale del potere politico, a fronte di una presenza, di figure, che nella loro genericità, sono più coerentemente riconducibili alla sfera religiosa o cerimoniale. La Davis giungeva alla conclusione che tale assenza fosse dovuta alla peculiare organizzazione delle strutture sociali e istituzionali della Creta dell'Età del Bronzo, punto di vista certamente condivisibile, ma relativo a un fenomeno che va indagato non solo nella sua qualità di scelta iconografica ma anche nella natura del rapporto tra iconografia e realtà fattuale, nel caso specifico tra iconografia e realtà politico-istituzionale. Ben evidenzia il problema P. Militello, quando afferma che «il discorso sulle immagini è invece ben più complesso, e comprende non soltanto le regole di trasmissione e riproduzione ma anche la scelta dei temi e la loro aderenza alle prassi reali, un rapporto non sempre scontato e univoco come dimostra, ad esempio, la discrepanza tra evidenza archeologica e iconografica in ambito religioso cretese».[57] In sostanza le assenze possono, quanto e come le presenze, rivelarsi indicative della costruzione di un sistema di valori. Ed è proprio sulla scelta di questa assenza che è necessario riflettere, considerando nel suo insieme la *imagerie* egea del II millennio, secondo R. Hägg, alle sue origini, espressione non di un singolo individuo, ma di un «board of priests and religious officials».[58]

È interessante, a tal proposito, quanto sottolinea Jan Driessen,[59] osservando nel repertorio iconografico minoico un incremento di raffigurazioni umane, spesso di genere maschile, nel corso del periodo neopalaziale avanzato, vale a dire in una fase successiva alla catastrofica eruzione del vulcano di Santorini, che aveva determinato un momento particolarmente

56 Davis 1995.

57 Militello 2011, p. 239, dove si ricorda l'acuta osservazione di Weingarten 1999 circa l'assenza di raffigurazioni di capi o di notabili nell'arte delle Province Unite di Olanda nel XVII sec.

58 Hägg 1985, p. 216.

59 Driessen 2003, p. 58.

critico nella società minoica.[60] Molti materiali da Cnosso, ma soprattutto dai numerosi centri cretesi coinvolti nell'orizzonte di distruzioni del TM IB, sono attribuibili a questo periodo, almeno come *terminus post quem non.* Per i materiali cnossii rimane talora incerta una data tra TM IB e TM II, fase quest'ultima nella quale abbiamo le prove della nuova presenza di una regalità sostenuta da elementi continentali. A questo periodo si datano proprio due documenti con insistenza utilizzati per l'identificazione di una figura regale: si tratta di due cretule, o sigillature, presumibilmente ottenute da anelli a sigillo in oro, una categoria di oggetti utilizzati come elementi distintivi per figure di alto rango, verosimilmente con funzioni sacerdotali. La prima, già nota ad Evans, è quella detta della 'Madre della montagna'[61] ricostruita da più impressioni di sigillo rinvenute nel complesso centrale sul lato occidentale del palazzo di Cnosso. Essa mostra un individuo di sesso maschile che indossa un semplice perizoma in un atteggiamento di adorazione, di fronte a una figura femminile stante, nel consueto abito cerimoniale minoico, posta alla sommità di un'altura e fiancheggiata da due leoni in uno schema araldico. Interpretata come una figura divina, essa distende verso l'adorante un'asta o uno scettro impugnato nella mano sinistra. Alle sue spalle è un edificio, verosimilmente un palazzo, sormontato da corna di consacrazione, elementi che, al di là delle diverse interpretazioni, ne marcano la sacralità. La seconda è la cosiddetta *Master impression* rinvenuta a Chanià:[62] in essa appare un uomo con un'asta o scettro nella mano destra protesa in avanti alla sommità di una struttura, a sua volta posta su una prominenza rocciosa, che sembra piuttosto l'immagine di una città situata sulla riva del mare. Nella prima è stata identificata una scena di investitura del re da parte di una divinità che mostra elementi riconducibili a iconografie orientali soprattutto per la presenza dei leoni; in alternativa, tuttavia non è stato escluso che potesse trattarsi di una divinità maschile associata alla dea. La figura che sovrasta la città è stata interpretata come quella di un re, ma anche come una figura divina, il *paredros* maschile della dea, che talvolta appare su anelli a sigillo in un simile atteggiamento, ma sospeso nell'aria, come un'apparizione.[63] La rappresentazione del palazzo sarebbe secondo la Krattemaker l'attributo regale, l'unica immagine certa del potere regale, che trarrebbe la sua legittimazione dalla presenza delle figure divine. Pur nell'ambiguità di queste immagini, e considerando anche gli sviluppi successivi, è possibile ammettere che una qualche forma di regalità di tipo

60 Driessen, MacDonald 1997, *passim*. Per altre riflessioni sull'argomento vedi anche Driessen c.d.s.

61 Pelon 1995, p. 311, tav. XLIV, a; Krattenmaker 1995, p. 50, tav. XXI, a.

62 Hallager 1985; Pelon 1995, p. 316; Krattenmaker 1995, p. 50, tav. XXI, b. Vedi anche Niemeier 1987; Niemeier 1989.

63 Kyriakidis 2005b.

teocratico, legata all'esercizio delle attività e delle prerogative sacerdotali, si sia affermata a Creta nel periodo di un paio di generazioni, intercorso tra l'eruzione di Santorini e l'arrivo dei Micenei, come indicherebbero alcune testimonianze presenti nella glittica, con raffigurazioni di personaggi di sesso maschile che si aggiungono alle numerose immagini femminili, o di scene legate alla caccia e alla guerra, verosimilmente, a mio avviso, un apporto continentale. Alcuni di questi documenti mostrano figure recanti attributi sacerdotali legati al sacrificio cruento (asce, mazze) e appaiono ispirati a modelli vicino-orientali (foggia della veste, ascia finestrata di tipo siriano).[64] In tali raffigurazioni, documentate per un arco di tempo limitato, è tuttavia difficile identificare vere e proprie immagini regali: dovrebbe trattarsi piuttosto di sacerdoti di livello elevato, con funzioni non assegnabili a figure femminili e legate all'impiego della mazza o dell'ascia in ambito sacrificale. C'è anche da dire che l'unico esemplare di ascia finestrata di tipo siriano corrispondente a quella raffigurata sui sigilli è stata rinvenuta in area continentale nella ben nota tomba di Vaphiò, e doveva far parte di un corredo appartenente a un personaggio di alto rango nella Laconia della prima età micenea, il cui ruolo sacerdotale non è per nulla manifesto, potendosi collocare l'oggetto nell'ambito di più generici *insignia dignitatis*.[65] Questa più percepibile tendenza verso forme di teocrazia, che va circoscritta cronologicamente alla stagione che precede l'instaurarsi a Creta di un potere miceneo, può essere stata determinata, come è stato ipotizzato, dalla situazione di grave incertezza e di paura causata dall'eruzione di Thera, e dalle sue conseguenze, anche psicologiche, sulla popolazione di Creta, in una fase in cui la conoscenza delle realtà politiche dell'Egitto e del Vicino Oriente era ormai perfettamente nota a livello di quelle classi elevate, protagoniste dei rapporti diplomatici, i cui rappresentanti figurano in diverse tombe tebane della XVIII dinastia.[66] E altrettanto note dovevano essere le forme di potere micenee, incentrate su figure dominanti. Come appare chiaro da questi esempi, l'attenzione alla cronologia dei documenti, in relazione ai processi di formazione del potere politico e ad eventi di grande portata, come la catastrofe di Thera, è la premessa metodologica fondamentale per avvicinarsi a una comprensione delle possibili forme di potere, non sempre e non necessariamente regale, presenti, in tempi diversi, nella Creta minoica. In questa visione la precisa collocazione cronologica dei singoli monumenti in riferimento al periodo al quale appartengono, rimane fondamentale per fissare alcuni passaggi. Anche sul piano dell'organizzazione territoriale il periodo Neopalaziale sembra presentare molti elementi di innovazione,

64 Marinatos 1993, pp. 127-129, fig. 88; Younger 1995, p. 162 s., nn. 42-43, tav. LIV, f-g.

65 Gonzato 2012.

66 Morabito 2002; Belova 2004, con bibliografia precedente. Per una posizione diversa vedi Vandersleyen 2003.

con una incontrovertibile egemonia cnossia, se non formalmente estesa a tutta l'isola molto probabilmente a gran parte di essa,[67] e tradotta in una precisa e capillare gerarchia di insediamenti, urbani e rurali, funzionale ad una gestione solo in parte centralizzata delle risorse agricole e delle produzioni manifatturiere artigianali finalizzate alla commercializzazione di beni di pregio.[68] In questa accresciuta posizione di egemonia, Cnosso assume una leadership di maggior peso, che può aver stimolato una mutazione nei ruoli tradizionali del potere. Una concentrazione del potere a Cnosso e nel seno di un gruppo elitario più ristretto potrebbe anche aver determinato, nel corso del TM IB, dopo il panico determinato dalla eruzione vulcanica, da un lato una tendenza verso forme di accentramento del potere, dall'altro alcune reazioni nelle sedi decentrate. Un segno di ciò potrebbe essere, da parte di alcuni gruppi elitari della pianura meridionale della Messarà, poco o nulla toccata dalla catastrofe vulcanica, la ricostruzione del Palazzo di Festo, luogo simbolo della aggregazione comunitaria regionale fin da epoche molto antiche.[69]

A partire dal TM II è fuori discussione che Cnosso sia stata la sede di un *wanax* di tipo, e presumibilmente di provenienza, continentale, corrispondente a quelle forme di regalità deducibili dalla documentazione di archivio: si tratta di una svolta che deve avere avuto il suo peso, anche se non possiamo definire nei dettagli la natura specifica della regalità del *wanax* di Cnosso, che probabilmente doveva misurarsi con una tradizione locale consolidata, alla quale certamente si sovrappongono almeno in parte elementi di provenienza allogena, anche nell'esercizio degli uffici religiosi e con l'imposizione di teonimi di chiara matrice ario-europea.[70] Non va escluso neppure che qualche elemento di tipo continentale possa aver avuto una ricezione anche prima della svolta epocale che segna la fine del periodo neopalaziale, a sua volta contrassegnata da turbolenze probabilmente non tutte attribuibili ad agenti naturali. I contatti tra Creta e il mondo miceneo sono in questa fase particolarmente intensi e non si deve escludere che alcuni elementi iconografici elaborati in ambito continentale, in conformità con gli orientamenti ideologici dei capi micenei, possano essere stati trasmessi a Creta già prima del TM II: per esempio alcune rare scene di combattimento o rappresentazioni di carri presenti nella glittica minoica,[71] potrebbero essere state influenzate da temi ben più presenti e sentiti nell'arte figurativa micenea, già all'epoca delle tombe a fossa.

67 Driessen 2003, p. 59.

68 Vansteenhuyse 2011.

69 La Rosa 2002, pp. 93-96.

70 Moss 2005, p. 194.

71 Vedi per es. Molloy 2012, pp. 101-102, fig. 5 (da Haghia Triada). Certamente nell'iconografia minoica non sono perspicui i riferimenti alla sfera bellica: cfr. Gates 1999.

Manca una chiara documentazione per stabilire quali fossero le espressioni del potere nelle fasi che precedono questo momento cruciale, a partire dalla costruzione dei primi edifici a corte centrale ed anche in periodi più antichi. Già nel periodo protopalaziale era stato elaborato, soprattutto nella glittica, un linguaggio figurativo perfettamente in grado di operare nette distinzioni iconografiche. Erano disponibili anche modelli iconografici importati dal Vicino Oriente soprattutto nella circolazione di sigilli a cilindro:[72] se dunque la società minoica non ha definito iconograficamente l'immagine del re, tale fatto potrebbe essere stato determinato dalla natura stessa delle forme di organizzazione del potere, evidentemente diverse rispetto a quelle del Vicino Oriente, che per altri aspetti, anche tecnologici, aveva pur rappresentato, per Creta e per il mondo egeo, un modello di non secondario peso. Il mondo minoico sembrerebbe, dunque, non aver sentito, per lungo tempo, l'esigenza di esprimere un'immagine della regalità, semplicemente perché tale regalità, se pure in qualche forma esisteva, non aveva, almeno in origine, caratteri avvicinabili a quella orientale, ferma restando la possibilità di individuare forme di imitazione – nel loro insieme piuttosto rare – che non implicano necessariamente un'assimilazione profonda. Come abbiamo visto, qualche tentativo si manifesta solo tardivamente, in forme ambigue e sfuggenti, a mio avviso proprio perché non si poteva contare sull'appoggio di una consolidata tradizione figurativa di autorappresentazione del potere. Paradossalmente anche il mondo miceneo, dove forme di regalità sono sicuramente comprovate nella documentazione di archivio, proprio perché strettamente dipendente sul fronte delle arti figurative, nell'elaborazione di un patrimonio iconografico, dalla tradizione minoica, ha le stesse difficoltà, quasi una lacuna nella 'terminologia' figurativa, a esprimere attraverso le immagini la persona e le azioni del sovrano.

Il diverso orientamento della ricerca tende oggi a negare l'esistenza di una forma di regalità prima del TM IB/II, non attribuendo più agli edifici, comunemente indicati come palazzi, le funzioni di residenza di sovrani o di capi a essi tradizionalmente assegnata. Un primo argomento è basato sull'assenza di tombe reali o principesche in prossimità degli edifici palaziali prima dell'eruzione di Santorini, essendo sostanzialmente rimasta in uso la sepoltura per gruppi, non necessariamente egualitari, anzi gerarchicamente distinti.[73] Anche la conformazione degli edifici a corte centrale, secondo questa nuova interpretazione, non è concepita, come avviene nel Vicino Oriente, con schemi di circolazione interna diretti verso il nucleo centrale del complesso, la sala del trono o la stanza delle udienze, punto di arrivo di ogni visita ufficiale. Nell'architettura minoica queste direttrici d'itinerario mancano o non sono chiaramente definite.

72 Aruz 2008a, pp. 90-95, figg. 193-196.

73 Driessen 2003, pp. 55-56.

Il processo di costituzione di forme di organizzazione di tipo centralizzato a Creta avrebbe avuto un momento di preparazione dalla metà del III millennio, con l'allestimento di spazi aperti di uso verosimilmente cerimoniale destinati a riunioni comunitarie, con significativi paralleli anche nelle necropoli, successivamente inglobati entro strutture più complesse che avrebbero determinato una limitazione degli accessi, e quindi l'esclusione di un segmento o di segmenti della comunità, con una distinzione di gruppi di persone, detentori di ricchezza, presumibilmente possessori di fondi agricoli. È proprio sulla dinamica dei rapporti tra questi gruppi, definiti elitari, caratterizzata da competizioni, alleanze, forme di esclusione e di accettazione, che si fonda il modello alternativo a quello evansiano o a quelli di derivazione evansiana.

Un'interessante serie di ricerche (condotte principalmente da J. Driessen e da I. Schoep) prende le mosse dal sito di Malia in una serrata analisi delle strutture architettoniche superstiti, che ne ha posto in evidenza dettagli tecnici e funzionali, indizi di una realtà, fin dai primordi, molto complessa.[74] Il tentativo di leggere, attraverso i resti architettonici di Malia databili tra l'AM II e il MM IIB, le tappe di questo processo ha portato a identificare in complessi diversi, quali il ben noto *Quartier Mu*, le strutture sottostanti al più recente edificio neopalaziale, la c.d. Cripta ipostila, la c.d. *agora*, le strutture abitative, talora di rilevante estensione, distribuite nell'area, altrettante espressioni di gruppi elitari, economicamente attivi e in competizione in questo centro costiero, verosimilmente presente nel commercio di oltremare.[75] Anche le differenze nella tecnica architettonica, come l'impiego in alcuni edifici (per esempio il *Quartier Mu* e la Cripta ipostila, ma non quelli sottostanti al Palazzo) dei blocchi squadrati, assieme alla presenza di oggetti di prestigio, sarebbero indizio di forme diverse di consumo e di competizione, oltre che di apporti esterni, dovuti alle attività commerciali degli stessi gruppi. La creazione di spazi delimitati o di ambienti chiusi con funzioni cerimoniali, in contrapposizione a spazi aperti, segnerebbe la distinzione tra aggregazioni e strati diversi della società, regolata da gruppi di potere, in una formula che è stata indicata come eterarchia,[76] un sistema in cui molteplici strutture di potere governano l'azione del sistema, che tuttavia non esclude un passaggio alla gerarchia, con una distribuzione di privilegi e responsabilità decisionali condizionate dalle necessità del sistema medesimo.

74 Schoep, Knappett 2004.

75 Schoep 2002b e Schoep 2004.

76 Nella lettura di Schoep, Knappett 2004, in part. pp. 24-25, si evidenzia come nel processo verso la complessità l'esito di una struttura di tipo eterarchico può portare verso aspetti gerarchici, con forme di autorità in grado di gestire al meglio l'amministrazione e altre iniziative in funzione della collettività. Si tratta di vedere esattamente le fasi di questo sviluppo che sembrerebbe quantomeno avviato verso forme gerarchiche al momento della fondazione dei palazzi. Si veda a tal proposito Schoep 2010, specialmente pp. 233-236.

Secondo questo modello sarebbero gli stessi gruppi che partecipano alle forme di gestione del potere a esprimere una classe sacerdotale, in grado di esercitare, all'interno di una stabilita gerarchia, quelle capacità 'tecniche' di gestione del rituale religioso, frutto di una speciale competenza e necessarie per un'efficace conduzione delle diverse liturgie, spesso collegate a distribuzioni di cibi e bevande ed estese alla partecipazione di più ampie componenti della popolazione. Tale processo sembrerebbe essere in atto, a opera di gruppi di famiglie consociate, già nel corso del periodo prepalaziale con la designazione di aree a ciò deputate negli abitati e presso le tombe,[77] ed acquisterebbe maggiore importanza anche sul piano edilizio nel maturo periodo protopalaziale (MM II), momento nel quale si affermerebbero forme di autorità consolidata. A Malia la presenza di edifici di culto inseriti nel tessuto urbano, che si aggiungono a quelli identificati nel *Quartier Mu* e nell'area del Palazzo, sembrerebbe indicare un panorama di aggregazioni a vario livello, che dovrebbero esprimere nei singoli complessi, da un lato competenze di tipo rituale, dall'altro, per la formula architettonica utilizzata in questi edifici, ulteriori principi di ammissione o non ammissione, deducibili dalla distinzione di spazi esterni e interni.[78] Le proposte in tale direzione avanzate in quest'ultimo decennio sono indubbiamente stimolanti. Il caso di studio rappresentato da Malia è tuttavia assai particolare e può essere rischioso applicare il medesimo modello ad altri contesti.

Già spostandoci in un centro come Festo[79] la situazione sembra, per vari aspetti, diversa. La costruzione dell'edificio a corte centrale nel MM IB appare, fin dagli inizi, unitaria, frutto di un progetto organico e ben definito,[80] e tale sembra rimanere anche con le numerose trasformazioni che esso subisce fino alla distruzione per terremoto alla fine del MM IIB. In esso è documentato ampiamente l'uso della muratura a blocchi squadrati, con la realizzazione di facciate a ortostati che riprendono in maniera puntuale una tecnica siriana (Ebla).[81] A parte un edificio che presenta qualche affinità con gli ambienti della Cripta ipostila di Malia, forse utilizzato per riunioni, dove pure è attestata una muratura a piccoli blocchi squadrati, tutti i nuclei di carattere prevalentemente abitativo, finora messi in luce in aree esterne al palazzo sono, rispetto al quadro che si manifesta a Malia, apparentemente

77 Carinci 2005; Driessen 2007; Todaro, Di Tonto 2008; Todaro 2009; Todaro 2011; Driessen 2012, pp. 358-364; Todaro 2013, pp. 267-297.

78 Carinci 2014, pp. 34-43.

79 Per un quadro generale, La Rosa 2011, per un raffronto con Malia, Schoep 2009; per recenti revisioni degli scavi Pernier e Levi: Carinci, La Rosa 2007; Carinci, La Rosa 2009a; Carinci, La Rosa 2009b; Carinci 2011. Per un'analisi dei dati relativi alle fasi protopalaziali Militello 2012.

80 Carinci, La Rosa 2007, pp. 110-113.

81 Matthiae 2010, pp. 239-240, figg. 119 e 120 (Porta di Damasco).

più modesti e di estensione relativamente limitata. Appare quindi più difficile isolare i luoghi deputati, le 'Case' di singoli gruppi aggregati e consociati nella gestione del potere, mentre risulta evidente non solo un forte interesse per l'edificio palaziale, ma anche una destinazione differenziata delle due principali aree dell'edificio stesso, verosimilmente risultato di una distribuzione di funzioni e di ruoli.[82] Il problematico settore sud-occidentale messo in luce da Doro Levi negli anni '50, attualmente in corso di riesame da parte di chi scrive, sembra sempre meglio profilarsi come un centro di culto, sede di una o più figure con funzioni sacerdotali, in vario modo collegato alla restante parte dell'edificio, ma al contempo distinto, con una propria area aperta antistante, propri magazzini, un piccolo numero di documenti di natura diversa, forse non solo amministrativa. Al suo interno possono riconoscersi, distribuiti su tre piani, più spazi con differente destinazione. Almeno in un caso, quello del Vano LIV del piano terreno, è possibile intravedere la presenza di un personaggio di maggiore importanza, forse una sacerdotessa, una delle donne che, in una formula schematica, vediamo effigiate nella decorazione di un noto vaso a piedistallo, attribuibile a un piccolo sacello collocabile al primo piano dell'edificio ed accessibile dall'esterno.[83] Nell'esercizio dei sacerdozi va naturalmente considerata la presenza femminile, iconograficamente documentata e largamente riconosciuta nella letteratura sull'argomento.[84] Tale presenza, formalizzata, anche iconograficamente, già nel periodo protopalaziale, sembrerebbe trarre fondamento e legittimazione da una struttura 'matrilocale', non matriarcale, dei 'casati' minoici che, nel modello di Driessen, sono alla base della organizzazione politica minoica imperniata sui *court centered buildings*.[85]

Ritengo utile ribadire che nella verifica di questi modelli, che propongono vie nuove per la comprensione di importanti fenomeni socio-economici sulla base del dato archeologico, le singole realtà locali siano da valutare in quanto tali, separatamente, considerando le specifiche prerogative territoriali e vocazioni economiche. Non credo sia fuori luogo raffrontare le grandi possibilità di sfruttamento agricolo della pianura della Messarà, nella Creta centro-meridionale, con gli interessi commerciali a largo raggio che coinvolgono i centri della fascia costiera della Creta settentrionale, lungo percorsi che ancora riservano potenziali possibilità di affrontare e in parte risolvere, attraverso un'indagine, attenta a distinguere tra le singole fasi cronologiche e i diversi centri, palaziali e non, il problema della nascita e della trasformazione delle strutture del potere politico e religioso nella Creta minoica.

82 Carinci 2014, pp. 44-46.

83 Carinci 2011, p. 108, fig. 88.

84 Marinatos 1993, pp.141-146.

85 Driessen 2012, pp. 371-375.

Bibliografia

Adams, E. (2004). *Power and Ritual in Neopalatial Crete: A Regional Comparison*, «World Archaeology» 36.1, pp. 26-42.

Aruz, J. (2008a). *Mark of Distinction: Seals and Cultural Exchange Between the Aegean and the Orient (ca. 3600-1360 B.C.)* (CMS Beiheft 7), Mainz am Rhein.

Aruz, J. (2008b). *Ritual and Royal Imagery*, in Aruz, J.; Benzel, K.; Evans, J.M. (eds.), pp. 136-137.

Aruz, J.; Benzel, K.; Evans, J.M. (eds.) (2008). *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, New Haven; London.

Barret, J.; Halstead, P. (eds.) (2004). *The Emergence of Civilization Revisited* (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 6), Oxford.

Belova, G.A. (2004). *The Cretans (kftí.w) in Egypt*, in Maravelia, A.A. (ed.), *Europe, Hellas and Egypt. Complementary Antipodes During Late Antiquity. Papers from Session IV.3, Held at the European Association of Archaeologists Eighth Annual Meeting in Thessaloniki 2002*, Oxford, pp. 1-4.

Bennett, E.L. (1961-1962). *On the Use and Misuse of the Term 'Priest-King' in Minoan Studies*, in *Proceedings of the 1st International Cretological Congress*, «KretChron» 15-16, pp. 327-335.

Betancourt, Ph.P. (2012). *Trade and Interconnections in Lasithi Between EM II and MM I, the Evidence from the Aiyos Charalambos Cave*, in Schoep, I.; Tomkins, P.; Driessen, J. (eds.) (2012), pp. 184-194.

Bietak, M. (1996). *Avaris: The Capital of the Hyksos*, London.

Bietak, M. (2000). *'Rich beyond the Dreams of Avaris: Tell el-Dabʿa and the Aegean World: A Guide for the Perplexed'. A Response to Eric H. Cline*, «BSA» 95, pp. 185-205.

Bietak, M.; Marinatos, N.; Palivou, C. (2007). *Taureador Scenes in Tell el-Dabʿa and Knossos*, Wien.

Branigan, K. (1995). *Social Transformations and the Rise of the State in Crete*, in Laffineur, R; Niemeier, W.D. (eds.), pp. 33-42.

Brodie, N.J.; Doole, G.; Gavalas, J.; Renfrew, C. (eds.) (2008). *Horizon: A Colloquium on the Prehistory of the Cyclades, 25–28 March 2004*, Cambridge.

Budin, S.L. (2011). *Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity and Gender in the Ancient World*, Cambridge.

Cadogan, G. (1994). *An Old Palace Period Knossos State?*, in Evely, D.; Hughes-Brock, H.; Momigliano, N. (eds.), pp. 57-68.

Cadogan, G. (2004). *'The Minoan distance': The Impact of Knossos upon the Twentieth Century*, in Cadogan, G.; Hatzaki, E.; Vasilakis, A. (eds.), pp. 537-545.

Cadogan, G.; Hatzaki, E.; Vasilakis, A. (eds.) (2004). *Knossos: Palace,*

City, State. Proceedings of the Conference in Herakleion Organised by the British School at Athens and the 23rd Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities of Herakleion in November 2000, for the Centenary of Sir Arthur Evans's Excavations at Knossos (British School at Athens Studies 12), London.

Caloi, I. (2011). *Modernità minoica. L'arte egea e l'Art Nouveau: il caso di Mariano Fortuny*, Firenze.

Carinci, F.M. (2005). *Scimmie egee*, in Cingano, E.; Ghersetti, A.; Milano, L. (a cura di), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, pp. 85-116.

Carinci, F.M. (2011). *Per una rilettura funzionale dell'ala sud-occidentale del Palazzo di Festòs: il caso dei Vani IL-XXVII-XXVIII*, «CretAnt» 12, pp. 17-125.

Carinci, F.M. (2013). *Iconografie protopalaziali: le figurine 'grottesche' di Festòs e di Malia*, in Caloi, I., *Festòs protopalaziale. Il quartiere ad ovest del Piazzale I. Strutture e ritrovamenti delle terrazze mediana e superiore* (Antichistica 3, Archeologia 1), Venezia, pp. 279-285.

Carinci, F.M. (2014). Élites *e spazi del sacro nella Creta protopalaziale*, in Cresci, L.R. (a cura di), pp. 1-47.

Carinci, F.M.; La Rosa, V. (2007). *Revisioni festie*, «CretAnt» 8, pp. 11-114.

Carinci, F.M.; La Rosa, V. (2009a). *Revisioni festie II, 1. Il c.d. Bastione Ovest*, «CretAnt» 10, pp. 147-222.

Carinci, F.M.; La Rosa, V. (2009b). *Revisioni festie II, 2. Osservazioni sul periodo MM III A*, «CretAnt» 10, pp. 223-294.

Carlier, P. (1984a). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.

Carlier, P. (1984b). *Regalità micenee e regalità doriche*, in Musti, D. (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo (Colloquio internazionale, Roma 11-13 aprile 1983),* Bari, pp. 329-333.

Carlier, P. (1999). *Homère*, Paris.

Chapin, A. (ed.) (2004). ΧΑΡΙΣ. Essays in Honor of S.A. Immerwahr (Hesperia Suppl. 33), Athens.

Cline, E.H. (1998). *Rich Beyond the Dreams of Avaris: Tell El-Dab'A and the Aegean World: A Guide for the Perplexed*, «BSA» 93, pp. 199-219.

Cline, E.H. (ed.) (2010). *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*, Oxford; New York.

Cresci, L.R. (a cura di) (2014). *Spazio sacro e potere politico in Grecia e nel Vicino Oriente (Genova, 17-18 aprile 2013)*, Roma.

Crielaard, J.P. (2011). *The 'Wanax to Basileus Model' Reconsidered: Authority and Ideology After the Collapse of the Mycenaean Palaces*, in *The Dark Ages Revisited. Acts of an International Symposium in Memory of William D.E. Coulson (University of Thessaly. Volos, 14-17 June 2007)*, Volos, pp. 83-111.

Crowley, J.L. (1995). *Images of Power in the Bronze Age Aegean*, in Laffineur, R.; Niemeier, W.D., pp. 475-491.

Cucuzza, N. (2003). *Il volo del grifo: osservazioni sulla Haghia Triada 'micenea'*, «CretAnt» 4, pp. 159-272.

Cultraro, M. (2001). *L'anello di Minosse. Archeologia della regalità nell'Egeo minoico*, Milano.

Darcque, P.; Poursat, J.-C. (éds.) (1985). *L'iconographie minoenne. Actes de la table ronde d'Athènes (21-22 avril 1983)* (BCH Suppl. 11), Athènes.

Davis, E. (1995). *Art and Politics in the Aegean: The Missing Ruler*, in Rehak, P. (ed.), pp. 11-22.

Day, P.M.; Wilson, D.E. (2002). *Landscapes of Memory, Craft and Power in Prepalatial and Protopalatial Knossos,* in Hamilakis, Y. (ed.), pp. 143-166.

Driessen, J. (2002). *The King Must Die: Some Observations on the Use of Minoan Court Compounds*, in Driessen, J.; Schoep, I.; Laffineur, R. (eds.), pp. 1-15.

Driessen, J. (2003). *The Court Compounds of Minoan Crete: Royal Palaces or Ceremonial Centers?,* «Athena Review» 3, pp. 57-61.

Driessen, J. (2010). *Spirit of Place: Minoan Houses as Major Actors*, in Pullen, J., pp. 35-65.

Driessen, J. (2012). *A Matrilocal House Society in Pre- and Protopalatial Crete?,* in Schoep, I.; Tomkins, P.; Driessen, J. (eds.), pp. 358-383.

Driessen, J. (c.d.s.). *The Troubled Island....15 Years Later* [online]. Disponibile all'indirizzo http://www.academia.edu/2971816/The_Troubled_Island._15_years_later (2014-11-04).

Driessen, J.; Macdonald, C.F. (1997). *The Troubled Island: Minoan Crete Before and After the Santorini Eruption* (Aegaeum 17), Liège; Austin.

Driessen, J.; Schoep, I.; Laffineur, R. (eds.) (2002). *Monuments of Minos: Rethinking Minoan Palaces* (Aegaeum 23), Liège; Austin.

Evans, A.J. (1901). *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, «JHS» 21, pp. 99-204.

A. Evans, *The Palace of Knossos: Provisional Report for the Year 1903*, «BSA» 9, 1902-1903, pp. 1-43.

Evely, D.; Hughes-Brock, H.; Momigliano, N. (eds.) (1994). *Knossos: A Labirinth of History. Papers in Honour of S. Hood*, Oxford.

Farnoux, A. (1993). *Cnossos. L'archéologie d'un rève*, Paris.

Farnoux, A. (1995). *La fondation de la royauté minoenne: XXème siècle avant ou après Jésus Christ?*, in Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (eds.), pp. 323-333.

Farnoux, A. (1996). *Art minoen et Art Nouveau: le miroir de Minos*, in Hoffmann, Ph.; Rinuy, P.I. (éds.), pp. 109-126.

Gates, C. (1995). *Why Are There no Scenes of Warfare in Minoan Art ?,* in Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (eds.), pp. 277-283.

Gates, C. (2004). *The Adoption of Pictorial Imagery in Minoan Wall Painting*, in Chapin, A. (ed.), pp. 27-46.

Gere, C. (2009). *Knossos and the Prophets of Modernism*, Chicago.

Gesell, G.C. (1985). *Town, Palace, and House Cult in Minoan Crete* (Studies in Mediterranean Archaeology 67), Göteborg.

Gill, D.; Padgham, J. (2005). *One Find of Capital Importance: A Reassessment of the Statue of User from Knossos*, «BSA» 100, pp. 41-59.

Gonzato, F. (2012). *Ostentazione di rango e manifestazione del potere agli albori della società micenea* (Praehistorica Mediterranea 4), Milano.

Greenlaw, C. (2011). *The Representations of Monkeys in the Art and Thought of Mediterranean Cultures* (BAR Intern. Series), Oxford.

Hägg, R. (1983). *Epiphany in Minoan Ritual*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 30, pp. 184-185.

Hägg, R. (1985). *Pictorial Programmes in Minoan Palaces and Villas?*, in Darcque, P.; Poursat, J.-C. (éds.) (1985), pp. 209-217.

Hägg, R.; Marinatos, N. (eds.) (1984). *The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality*, Stockholm.

Hallager, E. (1985). *The Master Impression: A Clay Sealing from the Greek-Swedish Excavations at Kastelli, Khania* (Studies in Mediterranean Archaeology 69), Göteborg.

Hamilakis, Y. (ed.) (2002a). *Labyrinth Revisited: Rethinking 'Minoan' Archaeology*, Oxford.

Hamilakis, Y. (2002b), *What future for the 'Minoan' past? Rethinking 'Minoan' archaeology*, in Hamilakis, Y. (ed.), pp. 2-28.

Hamilakis, Y. (2002c). *Too many chiefs? Factional Competition in Neopalatial Crete*, in Driessen, J.; Schoep, I.; Laffineur, R. (eds.), pp. 179-199.

Hamilakis, Y. (2002d). *The Past as Oral History: Toward and Archaeology of the Senses*, in Hamilakis, Y.; Plucenniks, M.; Tarlow, S. (eds.), pp. 121-125.

Hamilakis, Y.; Plucenniks, M.; Tarlow, S. (eds.) (2002). *Thinking Through the Body*, London, pp. 171-191.

Hamilakis, Y.; Momigliano, N. (2006). *Archaeology and European Modernity: Producing and Consuming the 'Minoans'* (CretAnt 7), Padova.

Herva, V-P. (2006). *Flower Lovers, After All? Rethinking Religion and Human-Environment Relations in Minoan Crete*, «WA» 38, pp. 586-598.

Hiller, S. (2001). *Egypt, Crete, and the Peloponnese in the 15th and 14th Centuries B.C.*, in Mitsopoulos-Leon, V. (Hrsg.), *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier '100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen' (Athen 5.3.-7.3.1998)* (Österreichisches Archäologisches Institut. Sonderschriften 38), Athen, pp. 263-272.

Hitchcock, L.A. (2010). *The Big Nowhere: A Master of Animals in the Throne Room at Knossos?*, in Counts, D.B.; Arnold, B. (eds.) (2010). *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest, pp. 107-118.

Hitchcock, L.A.; Koudounaris, P. (2002). *Virtual Discourse: Arthur Evans and the Reconstruction of the Minoan Palace at Knossos*, in Hamilakis, Y. (ed.), pp. 40-58.

Hoffmann, Ph.; Rinuy, P.I. (éds.) (1996). *Antiquités imaginaires: la référence antique dans l'art moderne, de la Renaissance à nos jours (Actes de la table ronde, avril 1994)*, Paris.

Jones, D.W. (1999). *Peak Sanctuaries and Sacred Caves in Minoan Crete. Comparison of Artifacts* (Studies in Mediterranean Archaeology and Literature 156), Jonsered.

Karetsou, A. (ed.) (2001). *Crete-Egypt, Three Thousand Years of Cultural Links. Catalogue (Exhibition Herakleion, 21 November 1999-21 September 2000),* Herakleion.

Kilian, K. (1988). *The Emergence of Wanax Ideology in the Mycenaean Palaces*, «OJA» 7, pp. 291-302.

Knappett, C. (2012). *A Regional Network Approach to Protopalatial Complexity*, in Schoep, I.; Tomkins, P.; Driessen, J. (eds.), pp. 384-402.

Knappett, C.; Schoep, I. (2000). *Continuity and Change in Minoan Political Power*, «Antiquity» 74, 365-371.

Koehl, R. (1995). *The Nature of Minoan Kingship*, in Rehak, P. (ed.), pp. 23-35.

Kopcke, G. (2004). *Mycenaean Kingship: A Speculative View*, in Rollinger, R.; Ulf, C. (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project (Innsbruck, october 3 rd-8th 2002)*, Stuttgart, pp. 170-180.

Krattenmaker, K. (1995). *Palace, Peak and Sceptre: The Iconography of Legitimacy*, in Rehak, P. (ed.), pp. 117-133.

Kyriakidis, E. (2005a). *Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries*, London.

Kyriakidis, E. (2005b). *Unidentified Floating Objects on Minoan Seals*, «AJA» 109, pp. 137-154.

Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (éds.) (1999). *Polemos: le contexte guerrier en Égée à l'Âge du Bronze. Actes de la 7e rencontre égeenne international (Université de Liège, 14-17 avril 1998)* (Aegaeum 19), Liège; Austin.

La Rosa, V. (2002). *Pour une révision préliminaire du second palais de Phaistos*, in Driessen, J.; Schoep, I.; Laffineur, R. (eds.), pp. 71-97.

La Rosa, V. (2003). *«…il colle sul quale sorge la chiesa ad ovest è tutto seminato di cocci…». Haghia Triada: vicende e temi di uno scavo di lungo corso*, «CretAnt» 4, pp. 11-68.

La Rosa, V. (2010a). *Crete. Ayia Triada*, in Cline, E.H. (ed.), pp. 495-508.

La Rosa, V. (2010b). *Crete. Phaistos*, in Cline, E.H. (ed.), pp. 582-595.

Laffineur, R. (1995). *Aspects of the Rulership at Mycenae in the Shaft Grave Period*, in Rehak, P. (ed.), pp. 81-93.

Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (eds.) (1995). *Politeia: Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference (University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10-13 April 1994)* (Aegaeum 12), Liège; Austin.

Laffineur, R.; Greco; E. (eds.) (2005). *Emporia: Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean* (Aegaeum 25), Liège; Austin.

Macdonald, C. (2010). *Knossos*, in Cline, E.H. (ed.), pp. 529-541.

MacGillivray, J.A. (2000). *Minotaur*: *Sir Arthur Evans and the Archaeology of the Minoan Myth*, New York.

Manning, S.W. (2010). *Chronology and Terminology*, in Cline, E.H. (ed.), pp. 11-29.

Maran, J.; Stavrianopoulou, E. (2007). Ποτνιος Ανηρ: Reflections on the Ideology of Mycenaean Kingship, in Alram-Stern, E.; Nightingale, G. (eds.), *Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. The Formation of Elites and Elitist Lifestyles from Mycenaean Palatial Times to the Homeric Period. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg,* Wien, pp. 285-298.

Marinatos, N. (1993). *Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol*, Columbia.

Marinatos, N. (1995). *Divine Kingship in Minoan Crete*, in Rehak, P. (ed.), pp. 37-48.

Marinatos, N. (2010a). *Minoan Kingship and the Solar Goddess*, Urbana; Chicago; Springfield.

Marinatos, N. (2010b). *Lions from Tell el Dab'a*, «Egypt and the Levant» 20, pp. 325-356.

Matthiae, P. (2010). *Ebla, la città del trono. Archeologia e storia,* Torino.

Milani, C. (2003). *Note sulla regalità micenea*, in Luppino Manes, E. (a cura di), *Storiografia e regalità nel mondo greco. Colloquio interdisciplinare (Chieti, 17-18 gennaio 2002*), Alessandria, pp. 1-12.

Militello, P. (2011). *Immagini e realtà della produzione nella Creta minoica: i temi assenti*, in Carinci, F.M.; Cucuzza, N.; Militello, P.; Palio, O. (a cura di) (2011), *Kretes Minoidos, Tradizione e identità minoica tra produzioni artigianali, pratiche cerimoniali e memoria del passato. Studi offerti a V. La Rosa per il suo 70° compleanno*) (Studi di Archeologia Cretese X), Padova, pp. 239-258.

Militello, P. (2012). *Emerging Authority: A Functional Analysis of the MM II Settlement of Phaistos*, in Schoep, I.; Tomkins, P.; Driessen, J. (eds.), pp. 237-272.

Molloy, B.P.C. (2012). *Martial Minoans? War as Social Process, Practice and Event in Bronze Age Crete*, «BSA» 107, pp. 87-142.

Momigliano, N. (2003). *Power in Minoan Crete*, in «The Classical Review» 53, pp. 448-449.

Morabito, I. (2002). *Gli Egei rappresentati nelle tombe di Tebe. Una lettura cronologica*, «EgVicOr» 25, pp. 173-187.

Moss, M.L. (2005). *The Minoan Pantheon: Towards an Understanding of its Nature and Extent* (BAR Intern. Series 1343), Oxford.

Niemeier, W.D. (1986). *Zur Deutung des Thronraumes im Palast von Knossos*, «AM» 101, pp. 63-95.

Niemeier, W.D. (1987). *Das Stuckrelief des 'Prinzen mit der Federkrone' aus Knossos und minoische Götterdarstellungen*, «AM» 102, pp. 65-98.

Niemeier, W.D. (1989). *Zur Ikonographie von Gottheiten und Adoranten in*

den Kultszenen auf minoischen und mykenischen Siegeln, in Müller, W. (Hrsg.), *Fragen und Probleme der bronzezeitlichen ägäischen Glyptik. Beiträge zum 3. Internationalen Marburger Siegel-Symposium, 5-7. September 1985*, Mainz, pp. 163-186.

Palaima, Th.G. (1995). *The Nature of the Mycenaean Wanax: Non-Indo-European Origins and Priestly Functions*, in Rehak, P. (ed.), pp. 119-138.

Palio, O. (2010). *Osservazioni sulla cronologia del secondo palazzo di Festòs,* «CretAnt» 11, pp. 131-145.

Panagiotopoulos, D. (2001). *Keftiu in Context. Theban Tomb-Paintings as a Historical Source*, «OxfJA» 20, pp. 263-283.

Panagiotopoulos, D. (2004). *Der ferne Nachbar. Der Einfluss Ägyptens auf das minoische Kreta und das mykenische Griechenland*, «StädelJb» 19, pp. 33-46.

Panagiotopoulos, D. (2005). *Chronik einer Begegnung. Ägypten und die Ägäis in der Bronzezeit*, in *Ägypten, Griechenland, Rom: Abwehr und Berührung. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie (Frankfurt a.M., 26 November 2005-26. Februar 2006)*, Tübingen, pp. 34-49.

Peatfield, A. (1983). *The Topography of Minoan Peak Sanctuaries*, «BSA» 78, pp. 273-279.

Peatfield, A. (2007a). *The Topography of Minoan Peak Sanctuaries Revisited*, in D'Agata, A.L.; Richardson, M.B.; Moortel, A. van de (eds.), *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell* (Hesperia Supplements 42), Princeton, pp. 251-259.

Peatfield, A. (2007b). *The Dynamics of Ritual on Minoan Peak Sanctuaries*, in Barrowclough, D.A.; Malone, C. (eds.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford, pp. 297-300.

Pelon, O. (1989). *L'Anatolie à l'origine de l'architecture palatiale de Crète?*, in Emre, K. (ed.), *Anatolia and the Ancient Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, pp. 431-439.

Pelon, O. (1990). *La naissance des palais dans le Proche-Orient et dans l'Egée. Contribution à l'étude du développement d'un système architectural,* in Darque, P. ; Treuil, R. (éds.), *L'habitat égéen préhistorique. Actes de la table ronde internationale organisée par le Centre national de la recherche scientifique, l'Université de Paris I et l'Ecole française d'Athènes (Athènes, 23-25 juin 1987)* (BCH Suppléments 19), Athènes, pp. 265-279.

Pelon, O. (1995). *Royauté et iconographie dans la Crète minoenne*, in Laffineur, R.; Niemeier, W.D., pp. 309-313.

Pullen, J. (ed.) (2010), *Political Economies of the Aegean Bronze Age*, Oxford.

Phillips, J. (2008). *Aegyptiaca on the Island of Crete in Their Chronological Context: A Critical Review* (Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean 18), Wien.

Poursat, J.-C. (1973). *Le sphynx minoen. Un nouveau document*, in G. Rizza (a cura di), *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, Catania, pp. 111-114.

Poursat, J.-C. (1980). *Figurines et reliefs d'applique*, in Detournay, B.; Poursat, J.-C.; Vandenabeele, F. (1980). *Fouilles exècutèes à Mallia. Le quartier Mu II. Vases de pierre et de métal, vannerie, figurines et réliefs d'applique, éléments de parure et de décoration, armes, sceaux, et empreintes* (Études crétoises XXVI), Paris, pp. 99-132.

Puglisi, D. (2003). *Haghia Triada nel periodo Tardo Minoico I*, «CretAnt» 4, pp. 145-198.

Puglisi, D. (2004). *I bacini lustrali nella Creta palaziale: valenze politiche di un'esperienza del sacro*, in Cresci, L.R. (a cura di), pp. 49-73.

Rehak, P. (ed.) (1995). *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean* (Aegaeum 11), Liège; Austin.

Reusch, H. (1958). *Zum Wandschmuck des Thronsales in Knossos*, in Grumach, E. (Hrsg.) (1958). *Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von J. Sundwall*, Berlin, pp. 334-358.

Rutkowski, B. (1968). *The Decline of the Minoan Peak Sanctuaries*, in *Atti e memorie del 1º Congresso internazionale di micenologia (Roma, 27 settembre-3 ottobre 1967)*, Roma, pp. 163-168.

Rutkowski, B. (1991). *Petsophas: A Cretan Peak Sanctuary* (Studies and Monographs in Mediterranean Archaeology and Civilization. Series I, 1), Warsaw.

Schmitt, T. (2009). *Kein König im Palast. Heterodoxe Überlegungen zur politischen und sozialen Ordnung in der mykenischen Zeit*, «HZ» 288, pp. 281-346.

Schoep, I. (2002a). *Social and Political Organization on Crete in the Proto-Palatial Period: The Case of Middle Minoan II Malia,* «Journal of Mediterranean Archaeology» 15.1, pp. 101-132.

Schoep, I. (2002b). *The State of the Minoan Palaces or the Minoan Palace-State*, in Driessen, J.; Schoep, I.; Laffineur, R. (eds.), pp. 15-33.

Schoep, I. (2004). *Assessing the Role of Architecture in Conspicuous Consumption in the Middle Minoan I–II Periods*, «Oxford Journal of Archaeology» 23, pp. 243-269.

Schoep, I. (2006). *Looking Beyond the First Palaces: Élites and the Agency of Power in EM III-MM II Crete*, «AJA» 110, pp. 37-64.

Schoep, I. (2009). *Social Dynamics at MMI-II Malia and Phaistos: A Case-Study*, in Owen, S.; Preston, L. (eds.), *Inside the City in the Greek World: Studies in Urbanism from the Bronze Age to the Hellenistic Period* (University of Cambridge Museum of Classical Archaeology, Monograph 1), Oxford, pp. 27-40.

Schoep, I. (2010), *The Minoan 'Palace-Temple' Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete*, «Journal of Mediterranean Archaeology» 23.2, 2010, pp. 219-243.

Schoep, C.; Knappett, C. (2004). *Dual Emergence: Evolving Heterarchy, Exploding Hierarchy*, in Barrett, J.C.; Halstead, P. (eds.), *The Emergence*

of Civilisation Revisited, Oxford, pp. 21-37.
Schoep, I.; Tomkins, P.; Driessen, J. (eds.) (2012). *Back to the Beginning: Reassessing Social and Political Complexity on Crete During the Early and Middle Bronze Age*, Oxford.
Shaw, J.W. (1978). *Evidence for the Minoan Tripartite Shrine*, in «AJA» 82, pp. 429-448.
Shaw, J.W. (2006). *Kommos: A Minoan Harbor Town and Greek Sanctuary in Southern Crete*, Athens.
Shear, I.M. (2004). *Kingship in the Mycenaean World and its Reflections in the Oral Tradition* (Prehistory Monographs 13), Philadelphia.
Soles, J.S. (1995). *The Functions of a Cosmological Center: Knossos in Palatial Crete*, in Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (eds.), pp. 405-414.
Starr, C. (1984). *Minoan Fower Lovers*, in Hägg, R.; Marinatos, N. (eds.), pp. 9-12.
Thomas, C.G. (1976a). *From Wanax to Basileus: Kingship in the Greek Dark Age*, «HispAnt» 6, pp. 187-206.
Thomas, C.G. (1976b). *The Nature of Mycenaean Kingship*, «SMEA» 17, pp. 93-116.
Todaro, S. (2009). *The Latest Prepalatial Period and the Foundation of the First Palace at Phaistos: A Stratigraphic and Chronological Reassessment,* in «CretAnt» 10, pp. 105-145.
Todaro, S. (2011). *The Western Mesara Before the Rise of the Phaistian 'Palace': Late Prepalatial Evidence from Phaistos, Ayia Triada and Patrikies*, in *Pepragmena tou I' Diethnous Kritologikou Synedriou (Chania, 1-8 Oktovriou 2006)*, Rhetymno, pp. 151-166.
Todaro, S. (2013). *The Phaistos Hills Before the Palace: A Contextual Reappraisal*, (Praehistorica Mediterranea 5), Monza.
Todaro, S.; Di Tonto, S. (2008). *The Neolithic Settlement of Phaistos Revisited: Evidence for Ceremonial Activity on the Eve of the Bronze Age*, in Isaakidou, V.; Tomkins, P. (eds.), *Escaping the Labyrinth: The Cretan Neolithic in Context*, Oxford, pp. 177-190.
Van Effenterre, H. e M. (1995). *Les lois de Minos*, in Laffineur, R.; Niemeier, W.D. (eds.), pp. 335-339.
Vandersleyen, C. (2003). *Keftiu: A Cautionary Note*, «OxfJA» 22, pp. 209-212.
Vansteenhuyse, K. (2011). *Centralisation and the Political Institution of Late Minoan IA Crete*, in Terrenato, N.; Haggis D.C. (eds.), *State Formation in Italy and Greece: Questioning the Neoevolutionist Paradigm*, Oxford, pp. 61-74.
Vlachopoulos, A. (2008). *The Wall Paintings from the Xeste 3 Building at Akrotiri: Towards an Interpretation of the Iconographic Programme*, in Brodie, N.J.; Doole, G.; Gavalas, J.; Renfrew, C. (eds.), pp. 451–465.
Warren, P. (1969). *Minoan Stone Vases*, Cambridge.
Waterhouse, H. (1974). *Priest-kings?*, «BICS» 21, pp. 153-157.

Watrous, L.V. (1987). *The Role of the Near East in the Rise of the Cretan Palaces*, in Hägg, R. (ed.), *The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute (Athens, 10-16 June 1984)*, Stockholm, pp. 65-70.

Watrous, L.V. (1994). *Review of Aegean Prehistory, 3. Crete from Earliest Prehistory Through the Protopalatial Period*, «AJA» 98, pp. 695-753.

Watrous, L.V. (2005). *Cretan International Relations During the Middle Minoan IA Period and the Chronology of Seager's Finds from the Mochlos Tombs*, in Laffineur, R.; Greco, E. (eds.), pp. 107-115.

Weingarten, J. (1991). *The Transformation of Egyptian Taweret into the Minoan Genius: A Study in Cultural Transmission in the Middle Bronze Age* (Studies in Mediterranean Archaeology 88), Partille.

Weingarten, J. (1999). *War Scenes and Ruler in the Iconography in a Golden Age: Some Lessons on Missing Minoan Themes from the United Provinces (17th Century A.D.)*, in Laffineur, R. (ed.), pp. 347-355.

Wright, J.C (1995). *From Chief to King in Myceanaen Society*, in Rehak, P. (ed.), pp. 63-75.

Wright, J.C. (2004). *The Emergence of Leadership and the Rise of Civilization in the Aegean,* in Barret, J.; Halstead, P. (eds.), pp. 70-75.

Younger (1995). *The Iconography of Rulership in the Aegean: A Conspectus*, in Rehak, P. (ed.), pp. 151-211.

Rileggendo Pierre Carlier: Odisseo tiranno?

Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The paper arises from a careful reading of many works of Pierre Carlier, especially his *Homer* (Fayard, 1999), wherein the scholar states that the ideology of the *Odyssey* pre-announces in some way the ideology of tyranny. In a close dialogue with the author, I have reviewed the elements of the extraordinary *basileia* of Odysseus, especially the sphere of justice, and I went through the ending of the *Odyssey*, which I define as a kind of prophecy about the future of Greek history, for the presence of new concepts such as amnesty, peace and wealth. The role of Odysseus at the end of the poem prefigures that of historical tyrants, because it represents a case of sovereignty reached through personal merit: an emblematic example that has been identified by the political thought of Aristotle.

Le riflessioni che intendo proporre scaturiscono da suggestioni di lettura di varie opere di Pierre Carlier, in particolare dall'*Homère* pubblicato nel 1999, una lettura assai meditata perché finalizzata al corso di storia greca del 2011/12 su un testo che si è rivelato una guida eccezionale anche dal punto di vista didattico.[1] Se da un lato mi rincresce di aver focalizzato troppo tardi alcune domande che i lavori di Pierre suscitano – ora che lui non può più illuminarmi di persona –, dall'altro sono lieta di continuare in tal modo il nostro dialogo scientifico ideale e dato che il percorso sulle orme della sua ricerca è stato per me fruttuoso, ritengo utile condividerlo in questa sede, *in primis* con i suoi amici e allievi.

Partiamo dunque dal nucleo scatenante di queste riflessioni, dalle pagine dell'*Homère* che definiscono l'ideologia regale rappresentata nell'*Odissea*. Dopo aver richiamato i motivi folclorici comuni ai miti di sovranità indubbiamente presenti nell'exploit finale dell'opera come la vittoria nella prova iniziatica (la gara con l'arco) e l'unione con la regina che diventano, assieme alla presa di potere, il premio dell'eroe, Pierre Carlier sottolinea che Odisseo ha non solo beneficiato, come Agamennone, di una *time* ereditaria ma ha dovuto anche dimostrare di meritarla; perciò la sua regalità si fonda su due elementi inscindibili, la legittimità dinastica e il valore personale. «La royauté d'Ulysse est doublement charismatique, parce qu'il a des qualités exceptionnelles et parce qu'il jouit d'une protection divine particulière, assez différente de celle qui s'excerce dans l'*Iliade* sur les rois. Ulysse ne bénéficie pas seulement d'une investiture divine en tant que *basileus*, mais aussi de l'aide constante d'Athéna. Si Athéna veille sur Ulysse comme un *daimôn* tutélaire, c'est parce qu'elle éprouve de la sym-

1 Carlier 1999. L'opera tradotta in italiano è appena stata pubblicata (2014) con il titolo *Omero e la storia* presso Carocci a cura di S. De Vido e L. Mondin.

pathie pour ce héros 'aux mille ruses'. L'accord entre le héros et la déesse est tel qu'ils conçoivent en même temps les mêmes plans et qu'Athéna intervient moins pour dicter à Ulysse ce qu'il doit faire que pour l'aider à réaliser ses desseins. L'*Odyssée*, comme l'*Iliade*, se termine par une note d'apaisement, mais si, dans l'*Iliade*, les dieux interviennent pour imposer des compromis, dans l'*Odyssée*, ils le font pour consacrer le triomphe total d'un individu royal. L'idéologie de l'*Odyssée* annonce à certains égards l'idéologie tyrannique (pp. 319-320)».

Di tutta la dimostrazione, certamente condivisibile, è la frase conclusiva quella che desta qualche scalpore: la prospettiva tirannica che si staglia sullo sfondo della figura odissiaca. Non si tratta tuttavia di una conclusione 'ad effetto' posta a suggello di un ampio commento testuale e di una fine argomentazione politica ma di un'intuizione storica cara all'autore visto che egli l'aveva già proposta nella monumentale monografia sulla regalità in Grecia del 1984 e nel contributo su *Regalità: beni d'uso e di prestigio* del 1996; la si ritrova poi nel contesto del saggio *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo* del 2003 con un ampliamento concettuale molto indicativo: «Le concezioni politiche molto articolate e molto originali dell'*Iliade* riflettono forse il pensiero del solo poeta, o di un piccolo gruppo di sostenitori lucidi d'una regalità moderata. Appaiono nell'*Odissea* temi politici molto più diffusi nella Grecia arcaica: sotto certi aspetti, l'esaltazione di Odisseo annuncia l'ideologia della tirannide». In altre parole, è la vittoria finale di Odisseo su nemici e pretendenti, la sua riuscita nelle varie peripezie e a dispetto delle stesse divinità avverse la prova del suo carisma, la dimostrazione del fatto di essere il prediletto degli dèi e insieme l'unico a possedere la forza necessaria per divenire re grazie alla sua superiorità sotto ogni punto di vista: per coraggio, prestanza atletica, resistenza e intelligenza.[2] Ma è anche chiaro che la supremazia è ottenuta con l'uso della forza, mediante l'eliminazione di tutti gli avversari sconfitti, ed essa si configura come un potere 'forte', molto più esteso e inequivocabile – proprio perché carismatico – che non quello percepibile nei *basileis* dell'*Iliade*; alla fine della dolorosa vicenda, cioè al finale dell'*Odissea*, si ha l'impressione di piombare dalle avventure mirabolanti e dal viaggio iniziatico al duro terreno della storia:[3] per il re di Itaca si prefigura un potere incontrastato, sancito per lui da Zeus e Atena in seguito a *staseis* e prevaricazioni subite, esecuzioni di concittadini e lacerazioni profonde della società itacense. Innegabilmente è questo un quadro che la *polis* greca arcaica conosce bene e nel quale è facile, ahimè, rispecchiarsi. Ma forse solo nell'*epos* si poteva sperare nell'arrivo risolutivo di un uomo tanto eccezionale.

2 Cfr., rispettivamente, Carlier 1984, p. 214; Carlier 1996, p. 290; Carlier 2003, p. 28. Sulla funzionalità narrativa del particolare *nostos* di Odisseo, Camerotto 2009, pp. 177-193.

3 Così già Finley 1956, p. 60: «sull'isola ci troviamo di fronte alla sola società umana».

Personaggio complesso e irriducibile ad un unico paradigma, Odisseo, «primo eroe moderno» secondo la famosa definizione di Horkheimer e Adorno,[4] «inventore della politica» secondo quella recente di Eva Cantarella,[5] è eroe che si proietta all'infinito e per il quale le definizioni si sprecano. Ma nella pagina di Pierre Carlier l'accento è posto sul merito individuale, sulle qualità personali dell'eroe che prefigurerebbero quelle di protagonisti nuovi – e storici – della Grecia arcaica come i tiranni, evidentemente visti in modo positivo. L'affermazione, pregnante e singolare, stimola a riflettere in definitiva sulle forme reali del potere autocratico/aristocratico di epoca arcaica oltre che sulle sue rappresentazioni.[6]

L'eccezionalità della figura regale di Odisseo ha dunque molte facce, ma, dovendo concentrarci sull'aspetto più squisitamente politico, due di esse mi sembrano prevalere nettamente: la giustizia, che appare la principale preoccupazione dell'eroe nell'*Odissea*, e la dolcezza delle sue parole. Odisseo infatti è non solo *epios* ma possiede la dolcezza come qualità di governo, come è reso esplicito dall'intervento di Mentore alla prima assemblea itacense: «Non ci sia più, d'ora innanzi, alcun re scettrato che sia benigno, umano e mite (ἥπιος), né che abbia nel petto sentimenti di giustizia (*aisima*), ma sempre ognuno sia aspro e compia azioni scellerate, perché nessuno si ricorda del divino Odisseo nel popolo sul quale regnava, e verso il quale era benigno (ἥπιος) come un padre».[7] La dote della dolcezza che definisce il personaggio in maniera inequivocabile è di grande interesse perché è un chiaro preludio alla focalizzazione sul *logos* e quindi alla preminenza del *discorso* come strumento politico per eccellenza nell'agone poleico. È d'altra parte significativo che la dolcezza e l'autocontrollo (la *praotes*) siano, assieme al senso di giustizia (*dikaiosyne*), le principali doti possedute da Pericle,[8] il sommo oratore politico della storia greca. Non è certamente casuale che all'inizio dell'esperienza storica della *polis* l'eroe paradigmatico per eccellenza padroneggi in sommo grado quello che diventerà lo strumen-

4 Horkheimer, Adorno 1944, p. 52.

5 Cfr. E. Cantarella in *Corriere della sera*, 12.12.2011, p. 37 e, per un ottimo *status quaestionis,* Cantarella 2002, pp. 108-112. Su Odisseo e la nascita della politica in Grecia anche come *praxis,* cfr. Cartledge 2009, pp. 54-60. Sul personaggio e la sua fortuna, Nicosia 2004. Sulle analogie biografiche e ideali fra i tiranni storici e gli eroi del mito, Catenacci 2012.

6 Cfr. Musti 1988 che, relativamente alle posizioni di Drews 1983 e di Carlier 1984, osservava come vada immaginata una stretta correlazione tra regalità e aristocrazia nel periodo dell'alto arcaismo, dato che il *basileus* sembra essere un *primus inter pares*.

7 *Od*., 2, 230-234 nella traduzione di Zambarbieri 2002, p. 209. Cfr. Carlier 1996, p. 290 e Cantarella 2002, pp. 109-110. Sul tema della dolcezza, Pearson 1962, pp. 60-61 e soprattutto de Romilly 1979.

8 I termini ricorrono coerentemente nella biografia plutarchea: Plu., *Per.*, 2, 5; 5, con l'ovvia avvertenza che *dikaiosyne* è concetto seriore rispetto a Omero e che si afferma pienamente in epoca classica: cfr. Rudhardt 1999, p. 126. Sulla *praotes* come concetto aristotelico impiegato da Plutarco, cfr. Stadter 1989, p. XXX e *passim*.

to cardine dell'affermazione politica dei Greci. È superfluo riproporre qui i molti esempi omerici in cui i consigli e i discorsi di Odisseo si sono rivelati decisivi allo snodo della vicenda epica ma soprattutto all'*esito decisionale* della stessa, mettendo in evidenza così la potenzialità *politica* di cui erano latori. Su questo punto specifico, quello dell'evoluzione delle procedure di decisione politica dal mondo miceneo all'epoca arcaica, gli studi di Pierre Carlier hanno fatto scuola, quando ad esempio egli giustamente sottolineava come nelle assemblee rappresentate da Omero quello che manca non è «un mezzo concreto di determinare la maggioranza, è l'idea stessa che la minoranza debba acconsentire all'opinione della maggioranza»[9] e quanto ci risulti oscuro e complesso il processo che ha portato all'esito classico del criterio, appunto, di maggioranza. Esempio cardine della funzione politica di Odisseo in questo contesto è il suo intervento per ricostituire l'assemblea degli Achei a Troia dopo che la stessa, convocata da Agamennone in seguito a nove anni di assedio infruttuoso, si era precipitosamente sciolta, era «sconvolta come le onde grandi … del Mare Icario».[10] L'eroe arresta il flusso degli uomini convincendo *con parole serene* i *basileis* e i capi scelti (188-189) a rimanere, mentre colpisce con lo scettro di Agamennone ed affronta a male parole gli uomini del *demos* che stanno disertando la riunione (198-206).[11] Riesce così a far riprendere i lavori dell'assemblea nel corso della quale zittisce Tersite e pronuncia un discorso molto applaudito che si rivela determinante per la prosecuzione del conflitto (207-393).

Ma ritornando al rapporto fra Odisseo e la giustizia – argomento anch'esso ben noto tanto agli studiosi quanto ai comuni lettori di Omero – e cercando di focalizzare le circostanze del racconto in cui l'eroe è legato più specificamente a un'idea collettiva, condivisa socialmente, di 'giusto', si può trarne qualche conclusione ulteriore: nell'*Odissea,* grazie anche alla costante connotazione etica del poema,[12] questa tendenza del personaggio emerge a tutto tondo implicando una sfera d'azione che va da *dikaios* (6, 120; 13, 201), *themistios* (18, 141) e *kata moiran* (9, 352)[13] ad un

9 Carlier 1991, p. 90 (la traduzione è mia). Ovvio riferimento successivo agli studi di Carlier: Ruzé 1997.

10 *Il.,* 2, 144-145.

11 Tutto l'episodio del II libro dell'*Iliade* è giustamente famoso per la sua importanza politica; parlando con gli uomini del *demos*, Odisseo si pronuncia chiaramente contro la *polykoiranie,* «l'autorità di molti» (trad. di G. Paduano), e per il potere di un unico *basileus* (204-207): cfr. Cartledge 2009, pp. 55-57. È anche, questo, un luogo molto controverso del poema: Aristarco aveva espunto i vv. 193-197 (*schol.* AbT *Il.* 2, 193) e proposto di trasporre i vv. 203-205 dopo l'attuale 192 [Aristonicus, *schol.* A(T) *Il.* 2, 192a]. Si vedano ragioni e forme del dibattito filologico e filosofico sul passo, da Aristotele all'epoca imperiale, in Pontani 2012.

12 Cfr. Lloyd-Jones 1973, pp. 30-32, per le differenze in quest'ambito fra *Iliade* e *Odissea*, dovute al carattere diverso dei due poemi più che alla recenziorità di uno sull'altro.

13 Cfr. Cantarella 2002, pp. 108-112 con disamina dei passi principali attestanti la con-

vero e proprio ritratto topico del re giusto e buono, degno *pendant* della caratterizzazione offerta dal discorso di Mentore ad Itaca: «Odisseo […] nessuno mai d'ingiustizia (*oute exaision*) colpendo, né a parole né a fatti tra il popolo […] mai nulla d'ingiusto (*ou pote atasthalon*) fece a nessuno» (4, 689-693); il re perfetto – figura a cui Penelope viene paragonata da Odisseo stesso – «mantiene la buona giustizia (*eudikia*) […] e grazie al suo buon governo (*euegesie*) prosperano i popoli sotto di lui» (19, 109-114).[14]

Non possiamo attenderci un'estensione di valori alla sfera semantica di *nomos*, «la legge», dato che, com'è noto, la diffusione di tale concetto che esprime le norme condivise da un'intera collettività è recenziore e si afferma chiaramente solo fra VI e V secolo a.C.;[15] per tale motivo, tra l'altro, viene rifiutata al v. 3 del *Proemio* dell'*Odissea* la lezione νόμον di Zenodoto, che Orazio conosceva e traduceva con *mores* («costumi»), al posto del tràdito e ben attestato νόον.[16] L'eroe *polytropos* del poema avrebbe perciò visto le città e conosciuto «il modo di pensare» (piuttosto che «i costumi», «le norme») di una vasta umanità, anche se merita osservare che l'accostamento con ἔγνω, sempre al v. 3, sarebbe stato singolarmente adeguato al significato tecnico successivamente acquisito da γιγνόσκω nei testi di carattere giuridico: da «giudicare» e «istruire» a «decidere, statuire».[17]

È invece sul composto *eunomie* che si è sviluppata una notevole discussione critica. Nel XVII canto dell'*Odissea* viene rappresentata l'accoglienza di Odisseo, travestito da mendicante, nella sua casa mentre i Proci sono a banchetto; l'aggressione e le offese di cui l'eroe è fatto oggetto da parte di Antinoo suscitano sdegno fra gli astanti e il seguente commento: «Antinoo, un vagabondo infelice hai colpito, ed è male. Disgraziato, e se è qualche nu-

nessione di Odisseo con la sfera dei valori di giustizia. L''uomo giusto' viene definito in greco, e *in primis* in Omero, attraverso l'aggettivo *dikaios* mentre l'insieme dei valori che noi definiremmo 'giustizia' è *to dikaion*: Rudhardt 1999, p. 125. Cantarella 2002, p. 198, pensa che l'eroe possa anche aver funto da *histor* («colui che ha visto, che sa», personaggio connesso alle prime pratiche giudiziarie, più importante di un testimone, tanto da essere presente anche nel processo descritto nello scudo di Achille, *Il.*, 18, 501), in occasione della restituzione dei doni di Agamennone ad Achille, avvenimento pertinente a *Il.*, 19, 247-249 (cfr. la funzione di *histor* svolta da Agamennone in *Il.*, 23, 485-487); posizione ribadita in Cantarella 2005.

14 Sul valore topico dell'ultimo passo che ha vari riscontri in Omero, soprattutto nell'*Odissea*, e che trova paralleli nel mondo semitico e orientale, cfr. Zambarbieri 2004, pp. 372-374.

15 Ostwald 1969, pp. 62-95 (*Nomos* becomes 'statute'). Per via epigrafica le prime testimonianze di *nomoi* risalgono al VII sec.: Harris 2013, p. 4808.

16 Hor., *Ars,* 142; *Ep.*, 1, 2, 20. Cfr. West in Heubeck et al. 2000, pp. 183-184, dove sono indicati anche autorevoli sostenitori della lezione zenodotea. Sulla piena coerenza tra la *protasis* e lo svolgimento dell'*Odissea*, molto convincente Camerotto 2009, pp. 184-193.

17 La sfera semantica indicata è condivisa dai termini *gnome*, *gnosia*. etc.: Van Effenterre; Ruzé 1994, 02, ll. 13, 29, 35; 24, l. 4; 51, l. 6 e Van Effenterre; Ruzé 1995, 2A, l. 15; 59A, l. 7 (*dia-gignosko*); 80, l. 8, fino al chiarissimo Rhodes-Osborne, *GHI*, 86B, l. 11 e alla diffusa accezione giuridica del verbo di età ellenistica.

me celeste! Anche i numi, somiglianti a stranieri d'altri paesi, apparendo in vari sembianti, s'aggirano per la città, per notare se gli uomini vivono con violenza (*hybris*) o giustizia (*eunomie*)» (trad. di G.A. Privitera) (483-488).

Quest'unica attestazione di *eunomie* dei poemi omerici, che è anche la prima di un concetto destinato a divenire centrale nella riflessione politica e istituzionale dei Greci, viene solitamente intesa come espressione di un comportamento individuale: contraria ad *anomia* (mentre come comportamento collettivo è antinomica a *dysnomia*),[18] impersona il rispetto di *aisa* e *themis*.[19] Il contesto omerico la oppone chiaramente a *hybris* ed è bene ricordare che dalle origini essa evoca l'equilibrio interiore della persona forse già insieme al buon ordine, la *buona organizzazione* della società: «l'*eunomia* implique mesure, équilibre, accord avec le monde où les dieux exercent leur pouvoir, toutes qualités qui contribuent à l'efficacité, au succès, à la prospérité»;[20] qualità, queste ultime, che spiegano bene l'inquadramento mitologico di Eunomia, per Esiodo figlia di Zeus e *Themis* («Esigenza d'equilibrio») e sorella di *Eirene* (Pace) e *Dike* (Giustizia), come lei *Horai*, cioè divinità assimilabili alle stagioni e propizie agli uomini.[21]

Se si vuole poi leggere lo scontro fra Antinoo e Odisseo attraverso la chiave interpretativa di un episodio di *theoxenia*, cioè come la visita di un dio sotto mentite spoglie, circostanza frequente nell'*epos* omerico e rivelatrice della credenza in un sistema morale di cui il divino (*to theion*) è garante, allora Odisseo diventa lo strumento nemmeno tanto celato del volere degli dèi, della loro giustizia. Il mendico va onorato perché potrebbe trattarsi di un dio travestito: tale timore non è infondato perché è lui che svolgerà la stessa funzione di un dio vendicatore nel ventiduesimo canto, quello nel quale si realizzeranno congiuntamente l'*aristeia* dell'eroe e la giustizia divina.[22]

In tal caso l'*hybris* che viene contrapposta ad *eunomie* rivela tutta la

18 Brock 2013. *Dysnomia,* figlia di Eris, è personificata da Hes., *Th.,* 226-233 e cantata da Solone in chiave esplicitamente politica in un inno che presenta chiare analogie con quello a Zeus che fa da introduzione alle *Opere* esiodee – fr. 3 G-P (4 W), 31-32: «Dysnomia procura moltissimi mali alla città, mentre Eunomia mette in luce ogni cosa ordinata e conveniente» (trad. di M. Fantuzzi). Cfr. il commento di M. Noussia, *ad loc.*, in Maehler et al. 2001, pp. 234-257.

19 Mele 2005, p. 57.

20 Rudhardt 1999, p. 99; cfr. pp. 98-104. Anche per Lloyd-Jones 1973, p. 36, *eunomia* si connota per due atteggiamenti convergenti: «the possession of good laws and the disposition to obey them».

21 Hes., *Th.*, 901-902. Diversa la genealogia in ambito spartano secondo Alcmane (fr. 64 PMG). Sull'*Eunomia*, opera di Tirteo, cfr. Arist., *Pol.*, 1306b37-1307a2. Cfr. Mele 2005, pp. 59-66 e Rudhardt 1999, pp. 100-101 e *passim*, dove è ben messo in rilievo il carattere stagionale e beneaugurante di tali divinità (pp. 155-156 per il significato di *Themis* proposto nel testo).

22 Questa è la lettura di Kerns 1982, particolarmente pp. 6-8 che si basa sul *moral climate* del poema così come letto da Lloyd-Jones 1973 e Griffin 1980.

sua funzionalità dinamica sia per lo svolgimento dell'azione epica sia, parallelamente, per l'evoluzione concettuale degli istituti politici e giudiziari: forza intrinsecamente legata alla vita comunitaria da cui Esiodo vorrebbe bandirla,[23] l'*hybris* è al cuore dei meccanismi del «sistema della vendetta» arcaico basato sulla logica della reciprocità e dello scambio;[24] e perciò essa si pone all'origine dell'evoluzione della giustizia nel mondo greco.[25]

In tale ottica dunque questo passo del diciassettesimo canto è la prefigurazione diretta del finale del poema nel ventiquattresimo quando, morti i Proci, il dissidio fra i parenti delle vittime e l'*oikos* di Odisseo – foriero di una catena di vendette – viene risolto dall'intervento di Zeus su richiesta di Atena attraverso una riappacificazione sociale che passa per un'amnistia dei mali subiti. In tale epilogo si realizzano l'affermazione definitiva dell'eroe, che era attesa, ma anche il superamento pacifico, grazie all'intervento degli dèi, della vendetta reclamata dai parenti dei morti: come ottimamente ha osservato Jesper Svembro, fra le possibili versioni della fine dell'*Odissea* quella tràdita è quella che meglio riflette una comunità in grado di controllare la pace interiore. La vendetta viene relegata nel passato con tutto il suo enorme potenziale di riconoscimento sociale e di strategie di identificazione dei gruppi familiari. «Tout en continuant et en reproduisant le discours traditionnel sur la vengeance, l'auteur de l'*Odyssée* s'en détache, – *au dernier moment.* Et ce moment donne à tout ce qui précède son sens définitif. En effet, l'auteur réussit ainsi à approprier le discours sur la vengeance, et s'il y montre une maîtrise parfaite, c'est pour mieux le combattre: grâce à la fin du poème, la vengeance traditionnelle se situe désormais, idéologiquement et idéalement, dans le passé».[26]

Vediamo allora i termini di questa composizione civica, sulla scorta della quale credo vada letta la proiezione storica sull'eroe 'tiranno del futuro' lumeggiata da Pierre Carlier il quale sottolineava fortemente la necessità drammatica e *politica* del *telos*[27] dell'*Odissea* per l'affermazione finale del re di Italaca nel passaggio dall'*eris* all'*homoprosyne* e giudicava «tout à fait

23 Hes., *Op.*, 134, 146, 213-216, 238-239. Cfr. l'ottima analisi di Richer 2005, soprattutto pp. 12-15 e 19-21 per il significato di *hybris* a partire dagli studi decisivi di Nick Fisher.

24 Lucida disamina storiografia di questo importante tema in Scheid Tissinier 2005, soprattutto pp. 400-402.

25 Sul fondamentale rapporto fra violenza privata e nascita del diritto, cfr. Cantarella 2005 di cui condivido l'impostazione.

26 Svembro 1984, p. 53; cfr. pp. 48-49, 54-56.

27 Sul commento degli alessandrini Aristofane ed Aristarco riguardo al *telos* dell'*Odissea* al v. 296 del XXIII canto e sul significato di *telos* («fine» oppure «scopo») vi è una discussione vivissima e sempre aperta: cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, pp. 242-247 (particolarmente p. 242) e diffusamente Zambarbieri 2004, pp. 708-739 (particolarmente pp. 710-711).

conformes aux coutumes et aux idées du monde homérique»[28] i fatti narrati a partire dal v. 412 (l'assemblea degli Itacensi, la marcia contro Odisseo dei parenti dei Proci e la riconciliazione imposta dagli dèi), nonostante l'ultimo canto del poema possa aver risentito di qualche interpolazione tardiva.

Comunque si voglia considerare il problema – già antico – della conclusione originaria dell'*Odissea* al verso 296 del XXIII canto, e quindi dell'autenticità – o meno – della «continuazione» oppure della sua appartenenza alle fasi più recenti della tradizione, rimane l'impressione, alla fine del XXIV, di una conclusione un po' troppo frettolosa del racconto di fasi cruciali della vicenda di Itaca. Ma si converrà senz'altro con Stephanie West che mentre non può sorprendere il fatto che l'epilogo mostri una singolare mescolanza di tono e di stile, si dovrebbe essere grati a chi ha preservato questi episodi, sia pure in forma mutila, mediante la loro incorporazione nella nostra *Odissea*.[29] Una gratitudine ancor maggiore dovrebbe essere espressa dagli storici perché, come ora vedremo, la 'materia prima' della conclusione del poema è eminentemente di natura storico-istituzionale e di una lungimiranza concettuale sorprendente: non a caso vi è chi ha parlato di una «condensazione» della «continuazione» nell'Atene della seconda metà del VII secolo o, meglio, nell'età di Pisistrato o ancora del trasferimento sul piano pubblico di un originario epilogo domestico, da porre in connessione con lo sviluppo della *polis* del VI secolo.[30]

Conviene allora ripercorrere brevemente i punti salienti dell'epilogo dell'*Odissea* per fissare i concetti che vi si rinvengono. Ad Atena che gli chiede se intende metter pace (φιλότης) tra i due gruppi di Itacensi oppure far proseguire la guerra maligna (πόλεμος κακός) (475-476), Zeus così dichiara (482-486): ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς, | ὅρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεί, | ἡμεῖς δ' αὖ παίδων τε κασιγνήτων τε φόνοιο | ἔκλησιν θέωμεν· τοὶ δ' ἀλλήλους φιλεόντων | ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω, «ora che il chiaro Odisseo punì i pretendenti, | concludano patti leali ed egli regni per sempre, | mentre noi sulla strage di figli e fratelli | porremo l'oblio: essi vivano come in passato, | concordi, e vi sia ricchezza e pace in gran copia» (trad. di G.A. Privitera).

28 Carlier 1984, p. 209 e nota 352: il corsivo dell'aggettivo *politique* è dell'A. Indipendentemente da lui, Svembro 1984, p. 52 fa notare come, in rapporto alle altre varianti delle ultime avventure di Odisseo, questa risalti per l'intenzionalità politica.

29 West 1989, p. 133. Cfr. Zambarbieri 2004, pp. 739-743. Altra questione, qui non rilevante, è quella del rapporto tra la fine canonica dell'*Odissea* e le alternative offerte da una ricca tradizione extra-omerica sugli ultimi viaggi di Odisseo (tutta seriore all'*Odissea* tranne i riferimenti alla *Tesprotide* e alla *Telegonia*), su cui cfr. Malkin 1998, pp. 149-164 e in chiave antropologica e letteraria, Hartog 1996, pp. 43-49.

30 Si tratta delle posizioni (prevalentemente 'separatiste') rispettivamente di Cook nel primo caso, di West, Jensen, Catenacci, Ballabriga nel secondo, di Seaford nel terzo: cfr. *status quaestionis* di Cantilena in Heubeck et al. 2004, pp. XXXVIII-XXXIX. Il *terminus post quem* per tutti è ovviamente la legislazione di Dracone sull'omicidio, come già in Svembro 1984, p. 53.

Poco oltre, nei versi conclusivi, Odisseo obbedisce ad Atena che vuole interrompere la guerra funesta (πτόλεμος ἀργαλέος, 531) sospendendo il massacro degli avversari (νεῖκος ὁμοιΐου πτολέμοιο, 543) mentre ὅρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε | Παλλὰς Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο, «tra le due parti poi strinse un patto giurato per l'avvenire | Pallade Atena, la figlia di Zeus Egioco (546-547)».

Osserviamo che nelle parole di Zeus è dapprima ribadito il compimento della vendetta di Odisseo sui pretendenti (*eteisato*, 482), vendetta che era stata annunciata all'inizio del poema e continuamente ricordata,[31] poi si preconizza il suo regno duraturo in seguito a patti giurati *(horkia pista*) con i concittadini; con un cambio di soggetto significativo – dalla terza persona singolare alla prima plurale –,[32] la realizzazione dell'oblio dell'uccisione (*eklesis phonoio*) di figli e fratelli è riservata agli dèi e si svolge perciò contemporaneamente a ciò che gli umani possono solo fare, interruzione delle ostilità (*polemos*) e celebrazione dei giuramenti. Il verso finale del verdetto divino (486) esprime il risultato atteso: da queste azioni congiunte e parallele scaturiranno la concordia precedente (*toi d'allelous phileonton*) e una nuova endiadi, *ploutos kai eirene,* ricchezza e pace. Negli ultimi versi del poema infatti Atena convalida con il suo intervento la stipula dei patti giurati (*horkia*) fra le due parti: tutto si immagina perciò regolarmente concluso perché gli uomini non possono ancora gestire da soli un'amnistia che è iniziativa riservata agli dèi.

Il testo è semplice ma densissimo: gli elementi di potente novità sono sottolineati da *hapax legomena* – *eklesis, eirene* e il raro *ploutos*[33] – e destinati ad importanti ampliamenti concettuali nella storia greca futura. Se gli *horkia pista (tamontes),* i giuramenti leali eseguiti sul taglio di vittime sacrificali, è espressione idiomatica largamente attestata e relativa a una prassi tradizionale dei giuramenti greci che si prolunga in forma conservativa fino in età classica e post-classica,[34] l'*eklesis* (l'«oblio») è un bell'*hapax* per la poesia epica greca e, nella forma astratta del sostantivo in *-sis*, serve a presentare la condizione del dimenticare come un'azione

31 L''apoteosi' di *tisis* e *apotisai* è ovviamente nel canto XXII ma il tema domina tutto il poema: cfr. Zambarbieri 2004, p. 743 e Scheid Tissinier 2005, p. 408.

32 E «con una leggera, e certo intenzionale, inconcinnità»: Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339.

33 *Ploutos* nell'*Odissea* si rinviene solo in 14, 206. Sull'importanza degli *hapax legomena* nella «continuazione», Zambarbieri 2004, p. 713.

34 Cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339 e Zambarbieri 2004, p. 704. Non va dimenticata in proposito l'importanza del giuramento che sta alle origini del diritto greco e la personificazione che ne fa Esiodo: *Op.*, 19-21. Cfr. De Sensi Sestito 1990b, pp. 27-28 e Rudhardt 1999, pp. 119. Per l'ambivalenza di *Horkos* e il suo rapporto con *arai* ed *Ares*, cfr. Loraux 1997, pp. 123-143, specialmente pp. 134-137.

duratura[35] mentre rappresenta al contempo la prima occasione nota in cui si fa ricorso alla sospensione della memoria, sommo patrimonio collettivo poleico, per risolvere le controversie intestine. Il verbo della stessa radice, *eklethomai,* figura nel famoso frammento di Alceo nel quale il poeta agogna alla dimenticanza dell'ira suscitata dalle guerre civili (λύας | ἐμφύλω τε μάχας, 9-11).[36]

Nicole Loraux, che considera «molto plausibile» la fine dell'*Odissea* così com'è tràdita,[37] vede nell'*alaston penthos,* il «lutto che non vuole dimenticare (*Od.,* 24, 423)» del più illustre dei padri dei Proci, Eupite, l'opposto diretto dell'*eklesis* voluta dagli dèi[38] e individua nell'*incessante* dolore della famiglia, che presuppone il ricorso alla catena di vendette, l'ostacolo maggiore alla composizione in senso collettivo dei dissidi civici. Ma poiché i versi finali dell'*Odissea* presentano in forma insistita il concetto di superare il *polemos* fra le parti (475, 531, 543), ne ricavo l'impressione che l'immagine della guera fra gli *oikoi* itacensi qui rappresentata sia modellata su quella di un conflitto esterno: non a caso Penelope aveva chiamato i Proci «nemici» (*echthroi: Od*., 17, 499).[39] L'espediente avrebbe il vantaggio di presentare la vendetta di Odisseo come perfettamente naturale e non suscettibile di vendette, in quanto atto di guerra esterna, e la ricomposizione fra le parti come normalmente regolata da patti reciproci – come infatti avviene –: l'amnesia concessa dagli dèi tradisce però il livello intracomunitario delle stragi occorse e la necessità di una catarsi superiore.

Sempre con Nicole Loraux, si ammetterà che dal desiderio arcaico di dimenticare al bando ateniese della memoria dei mali subiti (*me mnesikakein*) del 403 a.C. la distanza concettuale è grande, essendosi il *mnesikakein* trasformato nel corso del V secolo quasi in un'arma, un 'atto di vendetta', a partire dal divieto di rappresentare *La presa di Mileto* di Frinico che ricordava agli Ateniesi sciagure familiari (ἀναμνήσαντα οἰκήια κακά).[40] Purtuttavia richiamare qui brevemente le rare testimonianze note di provvedimenti amnistiali intercorsi dall'epoca arcaica alla fine del V secolo può contribuire a mettere in luce le innegabili analogie fra il testo omerico e

35 Zambarbieri 2004, p. 739 (sulla scorta di H. Jones). Cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339. Simondon 1982, p. 19 osserva come l'essenziale del vocabolario della memoria e della dimenticanza si limita nell'epica greca quasi esclusivamente alle forme verbali: assente *mneme*, sono attestati una sola volta *lethe* (*Il*., 2, 33) e e *mnemosyne* (*Il*., 8, 181). *Eklesis* non ha esiti significativi, a parte questo luogo dell'*Odissea*.

36 Alc., fr. 70, 9-11 LP. Cfr. frr. 130, 26 e 326, 1 LP per le prime attestazioni di *stasis* nel mondo della *polis*. Su *stasis* nel dialogo fra storici e antropologi, cfr. Loraux 1997, pp. 26-44 e 104-108.

37 Loraux 1997, nota 43 a p. 302.

38 Loraux 1997, pp. 1555-1557.

39 Come osservava Aristotele nella *Poetica*: 1455b 22.

40 Hdt., 6, 21, 2. Cfr. Loraux 1997, pp. 147, 149, 157 e *passim*.

l'esperienza straordinaria vissuta da Atene in seguito all'esperienza dei Trenta tiranni, alla sconfitta interna ed esterna, alla separazione fisica e politica del suo corpo civico.[41]

Non stupirà constatare che anche in questo campo gli Ateniesi attribuivano alla legislazione di Solone il primo provvedimento relativo all'amnistia di cittadini proscritti e perciò la creazione di una tradizione: «Il tredicesimo *axon* di Solone contiene l'ottava delle leggi, redatta testualmente in questi termini: 'Dei proscritti (ἀτίμων). Quanti erano proscritti (ἄτιμοι) prima che Solone fosse arconte, siano amnistiati (ἐπιτίμους εἶναι), tranne quanti, condannati dall'Areopago o dagli efeti o dal pritaneo a opera del re per omicidio o eccidio o tentativo di tirannide, erano in esilio quando fu pubblicata questa legge'» (trad. di M. Manfredini).[42] La sottrazione o il reintegro della *time* (*atimos* vs. *epitimos*) è alla base della terminologia della proscrizione o dell'amnistia prevista da questa legge che, proprio anche in virtù della logica «aritmetica» soggiacente allo *status* del cittadino, si dimostra pienamente congruente con l'esperienza storica del VI secolo.[43] Non sono noti i dettagli di quella che passa nella tradizione ateniese come la seconda occasione di amnistia, cioè il richiamo degli ostracizzati prima della battaglia di Salamina.[44] Conosciamo invece, grazie ad Andocide, il testo del cosiddetto decreto di Patroclide che venne votato ad Atene, sulla scia dell'analogo provvedimento preso durante le guerre persiane, per ricostituire l'*homonoia* civica dopo la battaglia di Egospotami nel 405 a.C.: il cuore del provvedimento, τοὺς ἀτίμους ἐπιτίμους ποιῆσαι («reintegrare i proscritti nei loro diritti», perciò «amnistiare i proscritti»),[45] ripropone alla lettera le definizioni della legislazione soloniana. Solo l'amnistia del 403, nell'ambito dell'articolato accordo fra le due opposte fazioni, democratica e oligarchica, prevede di agire sulla memoria collettiva prescrivendo il *me mnesikakein*, il divieto assoluto di rivendicare il male subito o di ricordarlo ad altri.[46] Il parallelo illustre che si può istituire con la chiusa dell'*Odissea*, nonostante le differenze sopra ricordate, è estremamente eloquente.

41 Sulla quale si vedano Moggi 2009; in chiave di antropologia del dono, Bettini 2001, pp. 38-42 e Bearzot 2006.

42 Plut., *Sol.*, 19, 4-5 con ampio commento, *ad loc.*, di Piccirilli in Manfredini; Piccirilli 1998, pp. 217-220 sulla storicità della legge e sulle sue clausole normative.

43 Piccirilli in Manfredini; Piccirilli 1998, p. 219.

44 Arist., *Ath. Pol.,* 22, 8: ...τετάρτῳ δ' ἔτει κατεδέξαντο πάντας τοὺς ὠστρακισμένους ἄρχοντος Ὑψηχίδου, διὰ τὴν Ξέρξου στρατείαν. Cfr. Andoc., *Myst.*, 77.

45 Andoc., *Myst.*, 73, 77-80. Cfr., sul decreto di Patroclide, Boegehold 1990.

46 Andoc., *Myst.*, 90-91. Xen., *Hell.*, 2, 4, 43. Arist., *Ath. Pol.,* 39. Cfr., ottimamente, Loening 1987, *passim,* specialmente pp. 19-21, 30-58. In generale, sulla terminologia amnistiale del mondo greco e latino, Milani 1997. Sull'emergere del *me mnesikakein* nel V secolo e sulle strategie della riconciliazione, anche in chiave diacronica, Moggi 2009 (ove esauriente disamina della bibliografia precedente).

A rafforzare questa impressione concorre anche il tema della concordia civica che merita un breve approfondimento: il testo finale dell'*Odissea* esprime in modo molto chiaro che la *philotes* è la solidarietà *d'antan*, ὡς τὸ πάρος, cioè «come prima»; si tratta infatti di un concetto ben attestato in Omero, l'amicizia che lega fra loro gli *hetairoi,* coloro che appartengono alla stessa comunità, e che interagisce a volte con la *poine*, cioè con i meccanismi di compensazione della vendetta tra pari.[47] Nel prosieguo della storia greca *philotes* sarà sostituita da *philia* come rapporto interpersonale suscettibile di acquisire un peso politico ed infine uno specifico valore nei rapporti interstatali a partire dal V secolo.[48]

Ma è l'inedito accoppiamento di *ploutos* ed *eirene* che sembra nelle parole conclusive di Zeus proiettarsi sul futuro di Itaca. *Eirene*, lo «stato di pace in contrasto con lo stato di guerra», la «conclusione della pace»,[49] fa qui la sua prima comparsa preceduta da *ploutos,* la più rara fra le espressioni del lessico omerico della ricchezza: i concetti di *olbos*, *ploutos* ed *aphenos,* tra loro non molto lontani, rappresentano le basi materiali del potere del *basileus* e di ogni *agathos;* tra di essi *ploutos* è particolarmente connesso alla terra ferace e alla preda.[50] La relazione di *Ploutos* con *Eirene* e con il complesso delle *Horai* (di cui la Pace fa parte) è significativa e duratura; essa si ritrova, questa volta con *Eunomia*, già nell'*Inno omerico a Gaia* (11-12) dove i medesimi principi di ricchezza, buon ordine e prosperità della terra costituiscono un tutt'uno concettuale[51] mentre Pindaro è esplicito: *Eirene* e le sue sorelle, le *Horai,* sono i *tamiai* di *Ploutos*, le «dispensatrici di ricchezza» (*Ol*., 13, 6-8). Siamo lontani, in questo passo dell'*Odissea*, dal tema assai comune nella lirica e nell'elegia arcaica della ricchezza potenzialmente pericolosa, tema emblematico anche in Solone come opposto dell'*arete*,[52] mentre vi è forse una consonanza con un frammento della silloge teognidea ove il poeta inneggia a *eirene* e *ploutos* contro *polemos*: «che regnino nella città, perché io possa far baldoria in compagnia: non bramo la guerra amara».[53] Si crea così un'aperta opposizione fra il simposio e la guerra: in tal modo il concetto di 'stato di pace' viene esteso alle

47 Cfr. Scheid Tissinier 2005, pp. 396-397, 406-407.

48 Cfr. i risultati del lavoro di Panessa 1999. Sulla controversa storia del greco *philein,* Heubeck in Heubeck et al. 2004, pp. 339-340.

49 Dreher 2013, p. 5117. Cfr. anche Santi Amantini 2007, pp. 199-200.

50 Rispettivamente, *Il*., 5, 708 e 1, 171. Cfr., sempre attuali, Mele 1974, pp. 66-67 e Musti 1981, p. 32.

51 Cfr. sempre Rudhardt 1999, pp. 98-99 e *passim*.

52 Cfr. Lloyd-Jones 1973, p. 44 che definisce questo aspetto del pensiero soloniano, sulla scorta di Dodds, «an Odyssean view of divine motivation»; cfr. pp. 37, 53 e *passim*.

53 Theogn., 885-886 W; cfr. Ferrari 1989, pp. 25 per l'ampia serie di versi sulla ricchezza e 220-221 per quelli citati, gli unici ad affiancare *ploutos* ed *eirene*.

varie manifestazioni, anche private, della *polis* oplitica arrivando a caratterizzare un aspetto peculiare della felicità degli aristocratici e della loro autorappresentazione.

Il percorso della personificazione di *Eirene* nell'arte e nella letteratura greca indica che l'originario carattere di prosperità non venne mai dimenticato: la dea si identificava con la stagione autunnale nella quale gli uomini, liberi dalla guerra, potevano dedicarsi ai lavori dei campi. Nel passaggio dal V al IV secolo, l'epoca dell'*exploit* del suo culto, *Eirene* si trasforma da fanciulla in donna matura, *kourotrophos*, e viene raffigurata ad Atene da Cefisodoto dopo il 375 a.C. con un bimbo fra le braccia, *Ploutos,* figura, quest'ultima, a sua volta lentamente assimilatasi a Trittolemo: entrambi dunque concepiti con una spiccata notazione di ricchezza agraria.[54]

In conclusione, l'*Odissea* si chiude su immagini che sembrano proiettarsi sulla storia greca *in fieri* con la forza di una profezia; a vedere meglio, si tratta di tematiche – la *stasis*, l'eccidio, la vendetta, le *spondai,* la concordia e l'epilogo di ricchezza e pace – che richiamano da vicino scenari storici di tirannidi e biografie di «autocrati eroici» secondo la bella definizione di Carmine Catenacci.[55] Non può non colpire la sua brillante dimostrazione dei molti riscontri a livello di funzioni narrative e forse di vere e proprie volute coincidenze fra il *nostos* di Odisseo e la parabola di Pisistrato con i suoi due 'ritorni' in Attica: «Odisseo e Pisistrato, principi *sophoi* e vittoriosi, giustissimi e benefattori del *demos,* potenti ma anche affabili, più vicini agli uomini che lavorano nei campi che agli uomini dell'aristocrazia»;[56] non andrà nemmeno sottovalutato l'accentuato carattere di prosperità economica, di rinnovata fecondità della terra, di sviluppo dell'agricoltura che la tirannide ateniese assunse deliberatamente arrivando a configurarsi come una nuova 'età dell'oro'.[57] Ma, pur ammettendo un sicuro 'gioco di specchi' tra Pisistrato e Odisseo (e non viceversa), accedere *tout court* all'ipotesi di una *recensio* pisistratide dell'*Odissea* che darebbe ragione di tutte le coincidenze rilevate fra i due personaggi mi sembra eccessivo e soprattutto limitativo della funzione paradigmatica del poema e della sua portata panellenica.

Per tornare all'affermazione da cui siamo partiti, penso che Pierre Carlier abbia esplicitato nella figura del tiranno l'esito lontano delle vicende

54 Questo accentuato carattere di ricchezza agraria è facilmente comprensibile nella storia del IV secolo, specialmente ateniese, così come l'ideale panellenico di una «pace comune» che si esaurisce nello stesso arco di tempo. Sulla personificazione di *Eirene* e *Ploutos*, Smith 2011, particolarmente pp. 24-25, 73, 77-79, 109-113. Sul *Pluto* di Aristofane e il dibattito contemporaneo fra ricchezza e povertà, Valente 2011 (con aggiornata bibliografia sul tema). Sul concetto di 'povero' nella Grecia arcaica – concetto non sovrapponibile a quello attuale e difficilmente definibile –, cfr. Werlings 2014.

55 Catenacci 2012, p. 29, nota 71.

56 Catenacci 1993, pp. 13-14.

57 Catenacci 1993, p. 16.

che il *telos* dell'*Odissea* va generando soprattutto in virtù dei suoi studi su Aristotele e sul pensiero politico greco.

Il suo commento alla nozione aristotelica di *pambasileia*, quella particolare forma di regalità che si realizza quando «un individuo ha un merito superiore a quello di tutti gli altri insieme»,[58] gli fa osservare ad esempio che questo non è un mero *outil intellectuel* nella complessa costruzione teorica dello Stagirita e che «il n'est pas a priori exclu qu'un tyran au sens courant du terme – sans légitimité dynastique – puisse exercer une *pambasileia*»,[59] dunque una sovranità raggiunta per merito.

Ma è necessario, credo, tornare a citare il bellissimo saggio del 1991 sulla procedura di decisione politica dal mondo miceneo all'età arcaica[60] per trovare ulteriori spunti di riflessione: nel ricercare le rare tracce dell'affermazione di decisioni collettive vincolanti per l'intera comunità nella Grecia arcaica, Pierre Carlier analizza il caso delle *poleis* in crisi che tra VII e VI secolo hanno attribuito pieni poteri a un individuo, legislatore o esimneta. Quest'ultimo è definito da Aristotele come un «tiranno elettivo», mentre poi il filosofo lo classifica fra le forme di regalità, e cita l'esempio più famoso, quello di Pittaco di Mitilene,[61] figura storica cantata da Alceo e contemporanea di Solone. Carlier individua in questa scelta dei cittadini di Mitilene una rinuncia consapevole alla loro sovranità collettiva che potrebbe interpretarsi come una sorta di ritorno temporaneo al passato, cioè a una magistratura unica che li aiutasse a sbloccare il problema della decisionalità politica.[62] S'inserisce qui la sua riflessione sui tiranni arcaici, molti dei quali, come Pisistrato o gli Ortagoridi, godettero di buona fama nelle fonti classiche per aver rispettato le leggi e conservato le istituzioni tradizionali: anche in questi casi il successo che li accompagnò nell'esercizio del potere fu forse dovuto al fatto che essi lasciarono funzionare le istituzioni esistenti riservandosi 'solamente' il compito della scelta finale di natura politica, quella di *trancher*. «Le pouvoir des tyrans est très différent de celui des rois homériques, mais il y a quelques ressemblances externes dans leur situation, et ces ressemblances ont peut-être permis à quelques tyrans d'apparaître comme des arbitres traditionnels».[63]

58 Arist., *Pol.*, 3, 1288a 5; cfr. 1285b 20-28.

59 Carlier 1993, p. 108.

60 Il saggio era stato sommamente apprezzato da Domenico Musti: cfr. il suo intervento in calce a Carlier 1991, p. 95.

61 Arist., *Pol.*, 3, 1285a; cfr. 1285c. Cfr. sugli esimneti come magistrati politici nell'area geografico-culturale della Ionia, del Mar Nero e di Megara e delle sue colonie, Faraguna 2005; per un commento ad Aristotele su Pittaco, alla luce delle altre fonti sul personaggio, Visconti 2012.

62 Carlier 1991, p. 92.

63 Carlier 1991, p. 93.

Procedendo su questa strada e andando oltre, nella speculazione storico-politica, si può affermare che «in circostanze analoghe la fantasia politica greca, le condizioni politico-sociali e la casualità hanno generato risposte differenti ai medesimi problemi: così in alcuni casi le parti in lotta hanno fatto ricorso ad un pacificatore (*diallaktes)*, in altre ad un legislatore (*nomothetes*), in altre ancora al *tyrannos* (il denominatore comune è costituito dal ricorso straordinario ad una persona sola per riformare il sistema)».[64] L'oscillazione registrata dalle fonti in alcuni casi come quello esemplare di Pittaco (tiranno, tiranno elettivo, esimneta, *mounarchos*) può essere rivelatrice, oltre che della fissazione seriore della terminologia costituzionale[65] e dell'ovvia parzialità delle diverse fonti, di una certa 'fluidità istituzionale' che poteva prevedere vari esiti, comunque basati su un largo consenso delle parti che nel caso in questione è testimoniato da Aristotele: l'elezione di Pittaco è citata come esempio di concordia (*homonoia*) fra cittadini.[66]

La tirannide è infatti una formula compendiosa, per non dire metaforica, per individuare tutto ciò che dal V secolo *non* è democrazia, è una costruzione ideologica, un concetto dialettico modellato da e su una controparte positiva, un ideale negativo ormai pienamente affermato nel IV secolo; lo sviluppo storico mostra un progressivo allargamento dell'avversione alla tirannide, una sua condanna generalizzata.[67]

Non era questa la realtà dell'epoca arcaica quando, in taluni casi, la tirannide poteva essere offerta, scelta o anche rifiutata. È, quest'ultima, la via percorsa dal saggio Solone che nei suoi poemi motiva ampiamente la decisione presa. La percezione a livello popolare del suo rifiuto circolava nel famoso apologo della preda circuita e abbandonata all'ultimo: «Non è Solone un uomo di pensieri profondi né capace nel decidere. | Quando il dio gli concesse benefici, lui non accettò: | aveva circondato la preda, ma poi sbigottito non tirò verso di sé | la grande retata, perso nel coraggio e nel buon senso assieme. | Io infatti avrei preferito avere il potere, conquistare ricchezza infinita | ed essere tiranno ad Atene solo per un giorno | – poi essere spellato come un otre e avere il mio casato distrutto (trad. di M. Fantuzzi): οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ· | ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο· | περιβαλὼν δ' ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα/ δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτῆι καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς· |

64 Giorgini 1993, p. 59.

65 Giorgini 1993, p. 81; cfr. pp. 79-83 esaustivamente su Pittaco e le fonti relative.

66 Arist., *EN*, 9, 1167a 32.

67 Ho condensato in questo periodo molte definizioni di tirannide che ho mutuato da Giovanni Giorgini avendole trovate, nei vari contesti esaminati dall'A., particolarmente indovinate e rispondenti alla mia argomentazione: rispettivamente, Giorgini 1993, pp. 361, 366-368 e *passim*.

ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν | καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέρην μίαν,| ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρίφθαι γένος».[68]

All'accusa esplicita di aver rifiutato il dono divino della tirannide e all'aspettativa delusa dei concittadini (νῦν δέ μοι χολούμενοι | λοξὸν ὀφθαλμοῖς ὁρῶσι πάντες ὥστε δῄϊον), egli contrappone l'avversione a servirsi della forza e a «che i poveri e i nobili abbiano parte allo stesso modo della terra fertile (trad. di M. Fantuzzi): οὐδὲ πιεί[ρ]ας χθονὸς | πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίην ἔχει».[69] Nonostante il rifiuto soloniano dell'*isomoiria* e della violenza derivante dalla tirannide discendano entrambi dalle sue convinzioni etiche e religiose e s'inseriscano in un quadro coerente di pensiero dominato dall'*eunomia* e dall'*eukosmia,* permane l'impressione che egli non abbia saputo corrispondere alle aspettative storiche dell'Atene del suo tempo, come del resto Aristotele osserva narrando l'ascesa di Pisistrato alla tirannide.[70] Gli Ateniesi si aspettavano da Solone che accettasse il dono che gli offrivano, il consenso per divenire tiranno: la metafora della pesca con la rete è trasparente, nell'immaginario ateniese (e non solo) si accompagna specificamente al potere tirannico, è lo strumento della vittoria.[71] Ma lui esita, non ha sufficiente coraggio, non va fino in fondo per dover poi assistere alla presa di potere di un altro. Il senso comune veicolato dall'apologo ci restituisce forse più verità storica delle nobili motivazioni di Solone: la città era pronta per essere presa, lo voleva tiranno ma lui si è negato o forse non ha capito l'urgenza della richiesta. Il gran rifiuto è in realtà la storia di una profonda incomprensione politica.

Bibliografia

Bearzot, C. (2006). *Memoria e oblio, vendetta e perdono nell'Atene del 403 a.C.,* «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze» III.4, pp. 6-20.

Bertrand, J.-M. (éd.) (2005). *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international (Paris, 2-4 Mai 2002)*, Paris.

Bettini, M. (2001). *Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio*, in Flores, M. (a cura di), *Storia, verità e giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, pp. 20-43.

68 F 29a G-P (33 W_2). Cfr. l'approfondito commento di M. Noussia, *ad loc.*, in Maehler et al. 2001, pp. 340-348.

69 F 29b G-P (34 W_2), 7-9. Cfr. il commento di M. Noussia in Maehler et al. 2001, pp. 348-351.

70 Arist., *Ath. Pol.,* 13-14. Sull'apporto di Solone al pensiero politico arcaico, cfr. il bellissimo Raaflaub 2009, pp. 39-41, 49-50; Raaflaub 2013, pp. 579-573.

71 Cfr. diffusamente Catenacci 1993, pp. 11-12 e Catenacci 2012, pp. 165-166, 183.

Boegehold, A.L. (1990). *Andokides and the Decree of Patrokleides*, «Historia» 39, pp. 149-162.

Brock, R. (2013). s.v. *Eunomia*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 2560-2561.

Camerotto, A. (2009). *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova.

Cantarella, E. (2002). *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano.

Cantarella, E. (2005). *Violence privée et procès*, in Bertrand J.-M. (éd.), pp. 339-347.

Cartledge, P. (2011). *Il pensiero politico in pratica. Grecia antica (secoli VII a.C. - II d.C.)*, trad. it., Roma.

Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.

Carlier, P. (1991). *La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque*, in Musti, D. (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, 1991, pp. 85-95.

Carlier, P. (1993). *La notion de* pambasileia *dans la pensée politique d'Aristote*, in Piérart, M. (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris, pp. 103-118.

Carlier, P. (1996). *Regalità: beni d'uso e di prestigio*, in Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte e società, 2. Una storia greca. 1. Formazione*, Torino, pp. 255-295

Carlier, P. (1999). *Homère*, Paris 1999.

Carlier, P. (2003). *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo*, in Luppino Manes, E. (a cura di), *Storiografia e regalità nel mondo greco,* Alessandria, pp. 15-29.

Catenacci, C. (1993). *Il finale dell*'Odissea *e la* recensio *pisistratide dei poemi omerici*, «QUUC» n.s., 44.2, pp. 7-22.

Catenacci, C. (2012). *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma.

De Sensi Sestito, G. (1990a). Kome, polis *e* dike *negl*i Erga *esiodei. I. Il mondo della* kome *e la complementarità* erga/dike, «Messana» n.s., 1, pp. 27-44.

De Sensi Sestito, G. (1990b). Kome, polis *e* dike *negl*i Erga *esiodei. II. Il tema di* dike *e l'amministrazione della giustizia nella* polis *delle origini*, «Messana» n.s., 3, pp. 5-42.

Dreher, M. (2013). s.v. *Peace*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 5117-5119.

van Effenterre, H.; Ruzé, F. (1994). *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. I, Cités et institutions*, Rome.

van Effenterre, H.; Ruzé, F. (1995). *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. II, Droit et société*, Rome.

Drews, R. (1983). Basileus. *The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven; London.

Ercolani, A. (2010a). *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma.

Ercolani, A. (a cura di) (2010b). *Esiodo. Opere e giorni*, introduzione, traduzione e commento di A. Ercolani, Roma.

Faraguna, M. (2005). *La figura dell'*aisymnetes *tra realtà storica e teoria politica*, in Wallace, R.W.; Gagarin, M. (Hrsg.), *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Evanston, Illinois, 5.-8. September 2001) (*Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 16), Wien, pp. 321-338.

Ferrari, F. (1989). *Teognide. Elegie*, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Milano.

Finley, M.I. (1966). *Il mondo di Odisseo*, trad. it., Milano.

Giorgini, G. (1993). *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.*, Milano.

Griffin, J. (1980). *Homer on Life and Death*, Oxford.

Hartog, F. (2002). *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Perazzoli Tadini, Torino.

Harris, E.M. (2013). s.v. *Nomos* and *Nomothesia*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 4808-4810.

Heubeck et al. (2004). *Omero, Odissea, volume I (Libri I-IV)*, introduzione generale di A. Heubeck e S. West, testo e commento a cura di S. West, traduzione di G.A. Privitera, Milano.

Heubeck et al. (2007). *Omero, Odissea, volume VI* (*Libri XXI-XXIV)*, introduzione e commento a cura di J. Russo (Libri XXI-XXII) e A. Heubeck con aggiornamenti di M. Cantilena (Libri XXIII-XXIV), testo critico a cura di M. Fernández-Galiano (Libri XXI-XXIII) e A. Heubeck (Libri XXIII-XXIV), traduzione di G.A. Privitera, Milano.

Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1974). *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Torino.

Kearns, E. (1982). *The Return of Odysseus: a homeric theoxeny*, «CQ» 32, pp. 2-8.

Lloyd-Jones, H. (1973). *The Justice of Zeus*, Berkeley; Los Angeles; London.

Loening, T.C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/2 B.C. in Athens: Its Content and Application* (Historia Einzelschriften 53), Stuttgart.

Loraux, N. (2002). *The Divided City: On memory and Forgetting in Ancient Athens*, trad. ingl., New York.

Maehler et al. (2001). *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, premessa di H. Maehler, introduzione e commento di M. Noussia, traduzione di M. Fantuzzi, Milano.

Malkin, I. (1998). *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, edizione italiana a cura di L. Lomiento, Roma.

Manfredini M.; Piccirilli L. (1998). *Plutarco. La Vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano.

Mele, A. (1974). *Elementi formativi degli* ethne *greci e assetti politico-sociali*, in Bianchi Bandinelli, R. (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci, 2. Origini e sviluppo della città. L'arcaismo*, Roma, pp. 25-72.

Mele, A. (2004). *Costituzioni arcaiche ed* Eunomia, in Cataldi, S. (a cura di), Poleis *e* politeiai*: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del convegno internazionale di storia greca (Torino, 29 maggio-31 maggio 2002)*, Alessandria, pp. 55-69.

Milani, C. (1997). *Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico*, in Sordi, M. (a cura di), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, pp. 3-18.

Moggi, M. (2009). *Strategie e forme della riconciliazione: μὴ μνησικακεῖν*, «I Quaderni del ramo d'oro on-line» 2, pp. 167-191.

Musti, D. (1981). *L'economia in Grecia*, Bari; Roma.

Musti, D. (1988). *Recenti studi sulla regalità greca: prospettive sull'origine della città*, «RFIC» 116, pp. 99-121.

Nicosia, S. (a cura di) (2004). *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Venezia.

Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.

Panessa, G. (1999). Philiai. *L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci, I. Dalle origini alla fine della guerra del Peloponneso*, Pisa.

Pearson, L. (1962). *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford CA.

Pontani, F. (2012). *What is* polykoiranie*? Aristotle and Aristarchus on* Il. *2, 204*, «Hyperboreus: Studia Classica» 18, pp. 75-86.

Raaflaub, K.A. (2009). *Early Greek Political Thought in its Mediterranean Context*, in Balot, R.K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 37-55.

Raaflaub, K.A. (2013). *Intellectual Achievements*, in Raaflaub, K.A.; van Wees, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 564-584.

Richer, N. (2005). *La violence dans les mondes grec et romain. Introduction*, in Bertrand, J.-M. (éd.) 2005, pp. 7-31.

de Romilly, J. (1979). *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.

Rudhardt, J. (1999). *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève.

Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate* (Histoire ancienne et médiévale 43), Paris.

Santi Amantini, L. (2007). *Riflessioni a proposito di un* Lessico della pace e della concordia nella Grecia classica: *prospettive di ricerca,* in Daverio Rocchi, G. (a cura di), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica,* Milano, pp. 197-203.

Scheid Tissinier, E. (2005). *Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique*, in Bertrand, J.-M. (éd.) 2005, pp. 395-410.

Stadter, P.A. (1989). *A Commentary on Plutarch's* Pericles, Chapel Hill; London.

Smith, A. (2011). *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden; Boston.

Stein-Hölkeskamp, E. (2009). *The Tyrants*, in Raaflaub, K.A.; van Wees, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden MA; Oxford; Chichester; pp. 100-116.

Svembro, J. (1984). *Vengeance et société en Grèce archaïque. À propos de la fin de l'Odyssée*, in Verdier, R.; Poly, J.-P. (édd.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, 3. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, pp. 47-63.

Valente, M. (2011). *Πενία e Πτωχεία in Aristoph.,* Plut. *532-554: una distinzione sofistica o una classificazione sociale?*, «Sileno» 37, pp. 113-136.

Visconti, A. (2012). *Aristotele e il governo di Pittaco a Mitilene: ancora intorno a* Politica *1285a29-b3*, in Polito, M.; Talamo, C. (a cura di), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2010)* (Themata 10), Tivoli, pp. 243-261.

Werlings, M.-J. (2014). *Qui étaient vraiment les pauvres dans les cités grecques archaïques?*, in Galbois, E.; Rougier-Blanc, S. (édd.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Paris, pp. 67-81.

West, S. (1989). *Laertes Revisited*, «PCPS» 35, pp. 113-143.

Zambarbieri, M. (2002). *L'*Odissea *com'è. Lettura critica. Volume I, Canti I-XII*, Milano.

Zambarbieri, M. (2004). *L'*Odissea *com'è. Lettura critica. Volume II*, *Canti XIII-XXIV*, Milano.

Il dibattito sulle costituzioni nelle *Storie* di Erodoto

Stefania De Vido (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The 'Constitutional Debate' in Herodotus (Book III, 80-83) is one of the most important contributions to the development of political thought in antiquity. It raises many issues about its authenticity, sources and purposes. This paper focuses on the representation of the power of a single man and on the vocabulary used by the protagonists of the debate, with particular attention given to the notion of the laws of the land (the *nomaia patria*). We can identify two points of view: Otanes speaks according to a Greek perspective: he criticizes the tyrant, the enemy of the political and ethical values of the *polis*; Darius describes and praises the legitimate power of the king, the guardian of tradition: the monarchy is the only choice for the Persians. In those pages Herodotus compares the irreducible difference between the world of the *polis* and the world of the Asian empires.

Si cominci entrando nel grande palazzo di Susa, probabilmente silenzioso, come in attesa. Già da cinque giorni l'usurpatore, il falso Smerdi, è stato ucciso e l'impero persiano fondato da Ciro il Grande è privo di guida. Senza un re sul trono, senza un erede designato, con i Magi ancora pericolosi e pronti a cogliere il momento di incertezza, la Persia si trova in un frangente molto delicato.

E qui, proprio a questo punto del III libro (3, 80-83) che Erodoto inscena il cosiddetto dibattito sulle costituzioni, vero pezzo di bravura retorica e politica, ma anche vera pietra di inciampo nella storia degli studi. Alla fine di questa lettura non usciremo dal palazzo di Susa con certezze definitive né con risposte a tutte le domande, ma – spero – con qualche elemento di riflessione in più.

Il dibattito si conclude con la scelta favorevole alla monarchia, cui segue la salita al trono di Dario che grazie ad uno stratagemma riesce a farsi riconoscere come il designato dalla volontà divina; il terzo libro di Erodoto continua con la presentazione dell'operato di questo Gran Re, centrale non solo nello sviluppo dell'impero, ma anche nei rapporti con la grecità, che è uno dei temi che più stanno a cuore allo storico: Dario è il grande ammodernatore dello stato che istituisce le satrapie e riorganizza la riscossione dei tributi, ma è anche il sovrano che nel 490 vuole la spedizione punitiva contro Atene ed Eretria, colpevoli di aver aiutato gli Ioni nella fallita rivolta contro l'impero. Anche il Gran Re ha lasciato incisa su pietra la sua versione dei fatti che lo hanno portato al trono: si tratta della grande iscrizione di Behistun, località in Media, sulla via per Ecbatana. Scoperta all'inizio dell'Ottocento, essa è scolpita al di sotto di un grande bassorilievo che rappresenta il re Dario proprio mentre poggia il piede sul Mago usurpatore e alza la mano destra verso una figura alata (forse Ahura Mazda); di fronte sono allineati tutti gli altri ribelli dell'anno 522-521. Il testo è trilingue (in

elamita, babilonese e persiano) e, come spesso accade, le tre versioni non sono esattamente traduzioni l'una dell'altra; probabilmente Dario dettò agli scribi un testo in persiano da rendere poi in altre lingue importanti per l'impero: frammenti noti di altri monumenti dimostrano infatti che Dario pretese la diffusione del testo nelle diverse regioni al fine di celebrare ovunque la propria salita al trono attraverso uno stile formulare, secco, fortemente stilizzato e ritmato dal ripetersi dell'espressione: «Parla Re Dario». Esso celebra titolatura e genealogia del Re, ma soprattutto riassume in pochi, efficaci tratti il dramma della congiura: (I. 13) «Parla re Dario. Non c'era uomo, né persiano, né medo, né della nostra famiglia, nessuno che potesse fare in modo che a quel Gaumata, il mago, fosse tolto il regno. Il popolo lo temeva molto: che uccidesse molta gente che aveva prima conosciuto Bardiya; che per questo motivo uccidesse la gente, affinché non venissero a sapere che io non sono Bardiya, il figlio di Ciro. Nessuno osava dire qualcosa sul mago Gaumata, finché non arrivai io. Poi io chiesi aiuto a Ahura Mazda; Ahura Mazda mi dette soccorso. Erano trascorsi dieci giorni del mese Bagayadis: io allora, con pochi uomini, uccisi quel Gaumata, il mago, e gli uomini che erano i più importanti suoi seguaci. Una fortezza di nome Sikayauvatis, un distretto di nome Nisaya, in Media: lo uccisi là. Io gli tolsi il regno. Per volere di Ahura Mazda io divenni re. Ahura Mazda mi conferì il regno» (trad. D. Asheri).

Il testo continua lodando l'operato di Dario, ma qui preme sottolineare come l'iscrizione non possa non entrare in risonanza con il racconto erodoteo, che da parte sua propone immediatamente la questione della sua verosimiglianza, soprattutto in merito alla discussione sulla migliore forma politica che i Sette avrebbero intavolato nel palazzo.

La premessa da affrontare subito riguarda dunque verità, o verisimiglianza, della narrazione di Erodoto, tema sempre attuale quando si parli delle *Storie*. Senza entrare nel vivo di una discussione molto animata, dico subito che credo si possa assumere il testo erodoteo come testimone valido anche all'atto della ricostruzione storica, a patto però di saperlo leggere nella sua interezza e tenendone comunque presente l'accentuata dimensione narrativa: si tratta di un testo complesso che non va saccheggiato come mero bacino di informazioni, ma letto nella sua totalità per essere compreso in tutte le sue implicazioni e sfumature. La sostanziale fiducia nell'opera erodotea, inoltre, non significa ignorare, ma anzi mettere in rilievo le linee portanti dell'interpretazione storica che essa propone, nel tentativo di uscire dalla strettoia troppo rigida (e astratta) che oppone vero e falso per valutare invece di volta in volta l'equilibrio tra elementi fattuali e tratti più marcatamente interpretativi. Tensione particolarmente evidente nell'episodio che qui prendiamo in esame, sospeso tra cornice storicamente verificabile e spiccati elementi di teorizzazione politica.

Ἐπείτε δὲ κατέστη ὁ θόρυβος καὶ ἐκτὸς πέντε ἡμερέων ἐγένετο, ἐβουλεύοντο οἱ ἐπαναστάντες τοῖσι μάγοισι περὶ τῶν πάντων πρηγμάτων,

καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι ‘Ελλήνων, ἐλέχθησαν δ’ ὦν (3, 80, 1). Così si apre la sezione del III libro relativo al dibattito, con lo storico che consapevolmente anticipa la prevedibile incredulità del suo pubblico, tema questo che gli doveva stare particolarmente a cuore se nel VI libro, raccontando degli eventi immediatamente successivi alla fine della rivolta ionica, fa un riferimento esplicito al parere espresso da Otane: ὡς δὲ παραπλέων τὴν ’Ασίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν ’Ιωνίην, ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι ‘Ελλήνων Περσέων τοῖσι ἑπτὰ ’Οτάνην γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας· τοὺς γὰρ τυράννους τῶν ’Ιώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλιας (6, 43, 3). Dovendo descrivere i regimi istituiti da Mardonio nelle città greche dell’Asia Minore dice proprio δημοκρατίαι, senza ricorrere a perifrasi o a espressioni più o meno complementari: l’uso di un termine così forte e inequivocabile non serve tanto, mi pare, a descrivere il carattere effettivo delle costituzioni di quelle città, su cui siamo poco e male informati, quanto a sottolineare forse provocatoriamente la distanza rispetto ai regimi precedenti di noto carattere tirannico. Intravvediamo già sin da ora il carattere strutturale che ha nel pensiero politico erodoteo l’opposizione alla τυραννίς, il vero spartiacque nella valutazione di qualsivoglia *politeia*.

Proprio il carattere dichiaratamente ideologico della notazione erodotea, reso ancora più evidente dall’insistenza dello storico sull’autenticità del dibattito, incoraggia la riflessione in merito alla verisimiglianza del racconto, tema su cui si è particolarmente impegnata la critica moderna, a volte persino trascurando l’analisi dei contenuti del dibattito medesimo. Anche in questo caso questo aspetto è strettamente legato alla questione delle fonti – o, per meglio dire, dei materiali – usati dallo storico e dunque al contesto politico e intellettuale in cui matura la scrittura della scena che ci sottopone. Le ipotesi, ovvio, sono molto diverse, ma pur nella differenza di sfumature, si possono convogliare – ed è un inquadramento proposto da David Asheri – in filoni diversi.

Alcuni studiosi, quelli più propensi a negare originalità o autonomia di giudizio politico a Erodoto, considerano questa sezione delle *Storie* una sorta di corpo estraneo inserito con qualche artificio nella linea del racconto: si potrebbe trattare, ad esempio, di un trattato sofistico contemporaneo ad Erodoto, in cui la classificazione politica è ancora rudimentale e non fissata in un vero e proprio linguaggio tecnico, ma che avrebbe sicuro referente intellettuale in personaggi come Protagora o Antifonte. Altri, notando la mancanza di genuine contrapposizioni di marca sofistica, preferiscono pensare a una matrice marcatamente politica da individuare nei circoli gravitanti intorno a Pericle. La genesi del dibattito erodoteo sarebbe comunque da considerarsi completamente e assolutamente greca: Erodoto non avrebbe fatto altro che inserire all’interno della tessitura del suo racconto uno scritto già ben strutturato, limitandosi a qualche intervento

redazionale (allusioni a Cambise o al regime avito dei Persiani) volto a rendere meno brutale la trasposizione.

Su un fronte opposto per contenuti ma non per metodo si pongono quanti valorizzano invece la matrice persiana del racconto, accordando totale fiducia all'assunto dichiarato dallo storico. Conoscitore profondo di quella realtà, egli avrebbe attinto a informatori orali, e in particolare alle tradizioni raccolte e tramandate sia dai discendenti di Otane, stabilitisi in Cappadocia nel corso del V secolo proprio per mantenere integra quella autonomia del potere regale ottenuta dal loro avo, sia, forse, da quel Zopiro nipote di Megabizo appartenente ad una delle migliori famiglie di Persia ed esiliato ad Atene intorno al 440-430 (su cui si veda Hdt., 3, 160, 2). Erodoto potrebbe aver attinto anche a fonti scritte di matrice persiana, a lui note per via indiretta e in versione greca: non solo e non tanto il testo di Behistun (che, come detto, era inciso probabilmente in vari luoghi dell'impero), ma anche altre iscrizioni achemenidi in cui accanto alla glorificazione del Gran Re rimane traccia delle difficoltà che accompagnarono la salita al trono di Dario. È a tal fine piuttosto interessante il confronto (proposto ancora da Asheri) con un'iscrizione incisa all'entrata di una tomba di una località a Nord di Persepoli: essa si presenta come una glorificazione del re morto secondo moduli ampiamente diffusi, ma nelle pieghe di una forte convenzionalità contiene alcuni elementi che potrebbero essere stati oggetto di una discussione reale o quantomeno materia delle gare di eloquenza che si svolgevano a corte, e che di qui potrebbero essere 'passati' alla ricostruzione erodotea. La materia del contendere non poteva essere la forma monarchica in sé, quanto carattere e inclinazioni del sovrano perfetto: tenendo necessariamente ferma la via della regalità, si poteva scegliere la via dispotica e accentratrice di Cambise, quella paternalistica di Ciro il grande, quella populista dell'usurpatore o, infine, quella ammodernatrice e virtuosa poi interpretata al meglio proprio da Dario. Erodoto avrebbe poi tradotto 'alla greca' i termini di tale discussione, cogliendo l'occasione 'narrativa' per introdurre temi particolarmente interessanti per un pubblico ellenico.

È proprio quest'ultima prospettiva, che accetta e anzi contempla un intervento fortemente personale dello storico sui materiali che aveva a disposizione, greci o persiani che fossero, a suggerire una diversa via nella lettura del dibattito, segnale del suo personalissimo interesse sia per il destino del regno di Ciro che, più in generale, su forza e debolezza delle diverse *politeiai*. È sempre più evidente alla ricerca come Erodoto abbia sempre ben presente l'esperienza democratica di Atene nel suo sviluppo e anche nelle sue storture imperialiste, ma, al di là di una possibile intenzione didattica, la sua riflessione ha un tono molto generale, nutrito di cultura ionica, e aperto a un pubblico autenticamente panellenico.

Nel gioco tra verità e finzione, tra i materiali originari e la loro interpretazione si coglie, così, una sorta di procedura chiaroscurale, che ambientando in un prestigioso contesto persiano un dibattito condotto secondo

procedure di discorso tipicamente greco, costringe a continui e repentini cambi di prospettiva. È ora dunque di leggere più da vicino.

Una prima avvisaglia di un contrasto tra i notabili c'era già stata nell'immediata vigilia del colpo di mano che avrebbe portato alla morte dell'usurpatore: συνελθόντες δὲ οὗτοι ἐόντες ἑπτὰ ἐδίδοσαν σφίσι λόγους καὶ πίστις (3, 71, 1). Dario, l'ultimo arrivato ma tra tutti il più audace, propone di agire subito, senza indugio, e quando Otane lo invita alla prudenza, risponde in maniera insieme proterva e drammatica, distanziandosi subito dalla logica del *logos*: 'Οτάνη, [ἦ] πολλά ἐστι τὰ λόγῳ μὲν οὐκ οἷά τε δηλῶσαι, ἔργῳ δέ· ἄλλα δ' ἐστὶ τὰ λόγῳ μὲν οἷά τε, ἔργον δὲ οὐδὲν ἀπ' αὐτῶν λαμπρὸν γίνεται (3, 72, 2). L'argomentazione di sapore sofistico e condotta secondo l'opposizione *logos*/*ergon* subito imbocca di nuovo un argomento carissimo all'etica persiana (come lo stesso Erodoto ricorda – 1, 136, 2 –, tre cose i giovani nobili dovevano subito imparare: tirare con l'arco, andare a cavallo e dire la verità), volgendolo però inaspettatamente a favore di Dario: ἔνθα γάρ τι δεῖ ψεῦδος λέγεσθαι, λεγέσθω. Τοῦ γὰρ αὐτοῦ γλιχόμεθα οἵ τε ψευδόμενοι καὶ οἱ τῇ ἀληθείῃ διαχρεώμενοι (3, 72, 4). È ben strana questa dichiarazione in bocca al futuro βασιλεύς, visto che proprio il principio di verità è ineludibile fondamento della regalità achemenide – il Dario di Behistun dice che dopo la partenza di Cambise per l'Egitto «la menzogna divenne grande sulle terre, sia in Persia, sia in Media, e in altre terre» (I, 10), e che fu proprio lui, Dario, a ripristinare la verità per volere di Ahura Mazda; e non a caso anche Erodoto costruisce tutto il III libro, il libro sulla regalità in Persia, sul conflitto tra menzogna e verità. Proprio in prossimità del dibattito, però, si sovrappongono piani diversi e il monarca ispirato dalla verità già convive con l'autocrate infido.

Vediamo meglio. Il dibattito vero e proprio occupa soltanto tre capitoli, e suona subito molto tipico nella sua struttura. Tra i Sette presenti solo tre prendono la parola, uno dopo l'altro, ciascuno per difendere una delle tre possibili opzioni politiche aperte dopo la morte dell'usurpatore: Otane il governo di molti, Megabixo il governo di pochi, Dario il governo di uno solo. La struttura non è propriamente dialogica, visto che ciascuno esaurisce in un solo discorso le proprie ragioni, scandite in una (prima) parte esplicitamente critica contro le ipotesi degli altri, e una invece propositiva volta ad illustrare i vantaggi della costituzione scelta. Non solo: sono certamente da considerarsi significativi anche dosaggio e modo in cui questi ingredienti vengono combinati, nonché lo stile e il linguaggio; si è infatti giustamente sottolineato come il 'democratico' Otane preferisca l'ottativo potenziale, lì dove Dario presenta la sua opzione attraverso la determinatezza dell'indicativo assertivo, il modo certamente più consono al futuro re.

A Otane spetta per primo la parola ed è lui che, senza remore, consiglia ἐς μέσον Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, per arrivare al comando del πλῆθος, descritto in maniera sintetica ed efficace: πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ

μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλῳ μὲν γὰρ ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. Τίθεμαι ὧν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα (3, 80, 6). La democrazia è descritta in modo esatto sia nei suoi presupposti ideali sia nella concretezza del suo farsi: sorteggio, rendiconto, decisioni prese in comune sono i capisaldi del meccanismo della democrazia compiuta. Otane, è vero, non usa esplicitamente il termine δημοκρατίη, e del resto anche in altri passi cruciali, riferiti questa volta a contesti greci, lo storico preferisce altri termini, che concorrono a comporre il suo prezioso lessico politico. Come nel caso della crisi politica persiana, Erodoto privilegia proprio i momenti di passaggio e di cambiamento politico per concentrare, e spiegare, le parole chiave della sua riflessione. A proposito delle benefiche conseguenze della riforma di Clistene parla di ἰσηγορίη, quel bene prezioso che associato all'ἐλευθερίη permette agli Ateniesi di essere i primi tra tutti (5, 78); ἰσονομίη – l'equa ripartizione delle parti – è la situazione che si crea a Samo dopo la morte di Policrate, quando Meandrio, avendo il potere (κράτος) nelle proprie mani opta per una serie di azioni di marca nettamente democratica: innalza un altare a Zeus *Eleutherios*, convoca una assemblea (ἐκκλησίη) di tutti i cittadini (πάντων τῶν ἀστῶν), rinuncia esplicitamente allo scettro alla δύναμις affidatigli da Policrate (3, 142, 3: Πολυκράτης μέν νυν ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἑωυτοῦ, ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω) e prende distanza definitiva dall'esperienza tirannica (ancora 3, 142, 3: οὔτε γάρ μοι Πολυκράτης ἤρεσκε δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ οὔτε ἄλλος ὅστις τοιαῦτα ποιέει); in senso esplicitamente antitirannico è letta anche l'azione di Aristagora, che πρῶτα μὲν λόγῳ μετεὶς τὴν τυραννίδα ἰσονομίην ἐποίεε τῇ Μιλήτῳ (5, 37, 2).

Questi esempi si collocano tutti nei pochi decenni (o anni) precedenti alle guerre persiane, un momento di grande dinamismo, in cui le città conoscono esperienze politicamente formative che per lo più attraverso lo snodo della tirannide approdano ad altre forme politiche. È a proposito di questi contesti storicamente accertati che Erodoto ha modo di mettere in campo un avvertito armamentario lessicale e concettuale, forgiato sulla successiva esperienza di democrazie più mature, ma non ancora irrigidito in una griglia ormai definitivamente costituita, che proprio per questo può suonare ancora ambigua all'orecchio moderno. Ciò che, però, accomuna i termini e le espressioni che in vario modo descrivono esperienze di marca 'democratica' (ἰσοκρατία, ἰσονομίη, ἐλευθερίη, ἰσηγορίη, ἐς μέσον τιθέναι) e lo spazio politico da essi descritto è senza dubbio la loro evidente opposizione alle esperienze (ai gesti e alle parole) di stampo tirannico, in una antinomia irriducibile che costituisce una delle chiavi di lettura del discorso di Otane.

Pur con una sfumatura di cautela ben lontana dalla sicurezza di Dario (ἐμοὶ δοκέει), Otane rappresenta il governo di uno solo con accenti assolu-

tamente negativi: Ἐμοὶ δοκέει ἕνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι· οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν (3, 80, 2). In un ritmo ascendente che sottintende la contrapposizione ai meccanismi propri dell'ἰσονομίη, Otane tratteggia una figura in cui convergono tutti i mali peggiori, arroganza (ὕβρις), invidia (φθόνος), compiacimento per scelleratezze, rabbia e calunnia, fino all'icastica chiusa: τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους (3, 80, 5). A rileggerlo bene, questo profilo fa una strana impressione: è vero infatti che Otane comincia facendo esplicito riferimento all'arroganza di Cambise e del Mago, ma poi la caratterizzazione si sposta sempre più fino ad approdare alla descrizione di una tirannide squisitamente greca, ben lontana da qualsivoglia legittimazione dinastica o dal riconoscimento di una virtù superiore del monarca propri della tradizione orientale. Nel discorso di Otane, infatti, non c'è alcun posto per la capacità del singolo, che viene definitivamente sacrificato alla logica della collettività (3, 80, 2: Ἐμοὶ δοκέει ἕνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι di contro a 3, 80, 6: πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην), né viene concesso alcun credito alla forza della genealogia che invece dovrebbe da sé sola garantire la virtù del re e salvaguardare la stirpe regale. Se proprio l'accesso al potere rischia di rovinare anche il migliore degli uomini (3, 80, 3: καὶ γὰρ ἂν τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων στάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε), ciò significa non solo che quell'ἀρχή contiene al suo interno elementi di inquinamento insuperabili, ma che ad essa non è riconosciuta quella forza legittimante che invece costituisce la certa garanzia di qualsivoglia monarchia ereditaria. Una volta misconosciuta l'eccellenza della stirpe dei re, il potere di uno solo finisce spogliato di carisma e di legittimità e, guardato nella nuda crudezza dei suoi meccanismi, si rivela per quello che è, potere tirannico. Anche se la tirannide è anche una forma di degenerazione morale che coinvolge egualmente Greci e Persiani (Policrate e Cambise), nel discorso di Otane mi pare prevalga senz'altro il punto di vista ellenico: per bocca del nobile persiano è un greco a parlare, un greco tutto proiettato sulle esperienze greche che discutendo di monarchia persiana parla in realtà di tirannidi elleniche.

Conforta in questa impressione un'osservazione lessicale: Otane comincia col riferirsi alla μουναρχίη e continua chiamando τύραννος il protagonista della sua requisitori, ma mai, in nessun momento, utilizza il termine di βασιλεύς che in tutte le *Storie* designa i re delle grandi monarchie d'Oriente e di Grecia, dall'Egitto a Sparta. Non solo: Megabixo, riallacciandosi al discorso di Otane, utilizza soltanto τυραννίς e τύραννος: Τὰ μὲν Ὀτάνης εἶπε τυραννίδα παύων, λελέχθω κἀμοὶ ταῦτα (3, 81, 1).

Megabixo difende il governo dei pochi, anzi dei migliori: consigliando di volgersi all'ὀλιγαρχίη egli dipinge in maniera egualmente negativa le diverse, ma alla fine convergenti arroganze di δῆμος e τύραννος e procede a una lode di maniera del governo dei pochi che ripercorrendo binari del tut-

to tradizionali non suona nemmeno come vera e propria argomentazione: ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὁμιλίην τούτοισι περιθέωμεν τὸ κράτος· ἐν γὰρ δὴ τούτοισι καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα, ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἰκὸς ἄριστα βουλεύματα γίνεσθαι (3, 81, 3). In questa esposizione è del tutto oscurata qualunque sfumatura genealogica e la caratterizzazione di questi ἄριστοι attinge a una immagine consona a quella delle aristocrazie greche, dove si è 'migliori' per educazione, cultura, percezione di sé, dei propri diritti e dei propri spazi; non compare nemmeno un riferimento a una aristocrazia di corte in qualche modo legata alla regalità o da essa direttamente dipendente, realtà, pure, ben presente alla rappresentazione erodotea della società persiana. Ancora una volta parlando degli uni si fa riferimento agli altri, e ancora una volta sono proprio echi di realtà elleniche e non orientali quelle che sentiamo nella critica che Dario muove all'opzione oligarchica: ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ [...] αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμῃσί τε νικᾶν ἐς ἔχθεα μεγάλα ἀλλήλοισι ἀπικνέονται, ἐξ ὧν στάσιες ἐγγίνονται, ἐκ δὲ τῶν στασίων φόνος, ἐκ δὲ τοῦ φόνου ἀπέβη ἐς μουναρχίην (3, 82, 3). La monarchia è rappresentata come esito inevitabile, in un percorso tratteggiato con toni ancora più cupi quando si parla dal governo dei molti (3, 82, 4: δήμου τε αὖ ἄρχοντος ἀδύνατα μὴ οὐ κακότητα ἐγγίνεσθαι), la cui conflittualità può trovare rimedio solo nell'emergere di un capo del popolo (προστάς τις τοῦ δήμου) capace di far smettere le malversazioni, di ricevere l'ammirazione del popolo e di essere per questo proclamato μούναρχος. Riconosciamo i toni della polemica antidemocratica che paventava il trapasso dalla demagogia alla tirannide; ed è facile cogliere in trasparenza le linee di una sensibilità tutta greca con precisi riferimenti proprio all'esperienza ateniese nei due cenni al προστάς τοῦ δήμου (si pensi alla tessitura dell'*Athenaion Politeia* dove la storia ateniese è letta come sequenza di προστάται del δῆμος) e al δῆμος ἀκόλαστος.

Anche se a questo punto potrebbe sembrare che il dibattito si compia e si chiuda in un orizzonte coerentemente ed esclusivamente ellenico, proprio il discorso di Dario presenta visibili tracce di una sorta di oscillazione che obbliga a tenere in conto una più complessa articolazione, in cui vediamo compenetrarsi prospettive differenti, evidentissime, mi pare, proprio a proposito del governo di uno solo.

Dario inquadra il suo intervento in una apodittica teoria del potere in cui la monarchia è detta la migliore tra le tre forme di governo esplicitamente riconosciute: τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων τῷ λόγῳ ἀρίστων ἐόντων, δήμου τε ἀρίστου καὶ ὀλιγαρχίης καὶ μουνάρχου, πολλῷ τοῦτο προέχειν λέγω (3, 82, 1). In un discorso che in realtà suona privo di raffinatezza teorica e volto piuttosto a imporre un punto di vista che si sa vincente, Dario mette in grande rilievo l'eccezionalità del singolo che proprio essendo migliore degli altri per senno (γνώμη) ed equilibrio nel controllo della moltitudine viene proclamato monarca: ἐκ δὲ αὐτῶν θωμάζεται οὗτος δὴ

ὑπὸ τοῦ δήμου, θωμαζόμενος δὲ ἀν' ὧν ἐφάνη μούναρχος ἐών (3, 82, 4). La monarchia è presentata come l'unica opzione possibile, l'esito inevitabile cui finisce per approdare qualsivoglia sperimentazione politica, sia quella del governo di pochi lacerato da infinite discordie, sia quella del comando di molti dove le solide amicizie hanno il segreto fine di recare danno alla comunità (τὰ κοινά): da qualunque situazione si muova, le cose non possono che evolvere nella direzione del comando di uno solo, καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὗτος ὡς ἡ μουναρχίη κράτιστον (3, 82, 4).

Qui, è palese, parla il perfetto re persiano, ma ancora più interessanti sono almeno due elementi in cui si coglie una chiara frizione, o sfasatura, tra l'impianto genericamente greco e lo spostamento di senso dovuto alla prospettiva persiana, quale percepita da Erodoto. L'ambiguità tra i due piani si coglie chiaramente, mi pare, a proposito della nozione di «libertà» e di «costumi patri».

Un momento particolarmente intenso del discorso di Dario sta nell'evocazione della figura di Ciro (3, 82, 5: ἐνὶ δὲ ἔπεϊ πάντα συλλαβόντα εἰπεῖν, κόθεν ἡμῖν ἡ ἐλευθερίη ἐγένετο καὶ τέο δόντος; κότερα παρὰ [τοῦ] δήμου ἢ ὀλιγαρχίης ἢ μουνάρχου; ἔχω τοίνυν γνώμην ἡμέας ἐλευθερωθέντας διὰ ἕνα ἄνδρα τὸ τοιοῦτο περιστέλλειν), il padre della Persia, cui Erodoto aveva dedicato molte pagine nel I libro, tratteggiandone l'evidente predestinazione al potere e le molte virtù. Dario ricorda che è stato un monarca, Ciro appunto, a dare la ἐλευθερίη ai Persiani, ma è evidente che si tratta di una libertà di qualità assai diversa da quella cui aspiravano i Greci. Anche se non è sempre possibile, o sensato, descrivere il netto confine tra un'accezione ellenica e un senso generico di ἐλευθερίη, è chiaro che nel suo discorso Dario si riferisce solo alla libertà 'esterna', la libertà cioè da un *ethnos* diverso e dominatore, e mai alla libertà piena che per i Greci è anche (e soprattutto) libertà dal tiranno. Ed è solo in questo senso che monarchia ed ἐλευθερίη sono reciprocamente necessarie, quasi l'una non fosse possibile se priva dell'altra, in una relazione che diventa fondamento stesso della stabilità e della crescita della Persia.

Alla fine del suo discorso, inoltre, Dario fa riferimento alla tradizione patria quando dichiara: ἔχω τοίνυν γνώμην [...] πατρίους νόμους μὴ λύειν ἔχοντας εὖ· οὐ γὰρ ἄμεινον (3, 82, 5); anche Otane aveva richiamato le tradizioni patrie, quando, nella *climax* della rappresentazione del tiranno, aveva concluso: τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους (3, 80, 5). Dario e Otane, entrambi persiani, sembrano dire due cose diametralmente opposte, visto che nel governo di uno solo l'uno riconosce la garanzia dei costumi patrî, l'altro il loro totale sovvertimento. Questo contrasto, pur inscenando al meglio il confronto tra i due, suona assai poco convincente se assumiamo che i due nobili condividano il sistema etico-politico di riferimento; se invece riconosciamo nei due personaggi l'espressione di due sensibilità e due culture differenti, le cose riacquistano una loro linearità. Otane e Dario hanno infatti

diversi quadri di riferimento politico ed etico e la nozione del potere del singolo che essi esprimono con tanta efficacia discende direttamente da un diverso inquadramento di quel potere nell'ambito del *nomos* tradizionale.

Dario, è chiaro, pensa ai πάτριοι νόμοι persiani, in cui la monarchia sancisce la tradizione più sacra e più antica come avviene, del resto, in tutte le grandi realtà territoriali orientali; i νόμαια πάτρια cui pensa Otane, invece, non sono persiani, ma in tutta evidenza greci: è in Grecia, infatti, che l'uomo solo che detiene il potere diviene il sovvertitore della norma, il violentatore delle donne, l'amministratore inaffidabile della giustizia. Dario parla del (Gran) Re persiano, chiamato sempre e solo μούναρχος, indiscutibilmente legittimo anche in virtù di un ordine antico e sostanzialmente immutabile di cui egli si fa garante; Otane parla da greco e ha in mente il tiranno greco arrogante e invidioso che si oppone alla democrazia. Dario celebra il re che dona al popolo la libertà; Otane descrive come irriducibile l'alternativa tra libertà e tirannide. Il ribaltamento è definitivo: parlando del comando di uno solo, Dario e Otane intendono figure diverse (monarca e tiranno) in contesti opposti (Persia e Grecia). Del resto, l'ambiguità del profilo di Otane, nobile persiano cui Erodoto attribuisce sensibilità ellenica, è confermata da uno sguardo complessivo ai passi che lo riguardano. Egli è detto γένεϊ δὲ καὶ χρήμασι ὅμοιος τῷ πρώτῳ Περσέων (3, 68, 1), si fa difensore in prima persona della legittimità dinastica in occasione dello smascheramento del falso Smerdi, sembra accettare la preferenza dei Sette per la monarchia, ma proprio in quell'occasione dichiara: ἐγὼ μέν νυν ὑμῖν οὐκ ἐναγωνιεῦμαι· οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω (3, 83, 2). La concettualizzazione è di esplicita marca ellenica e ha quasi il sapore di uno slogan, tanto che nel riferire del destino della sua casata Erodoto utilizza una nozione di ἐλευθερίη del tutto congruente alla sensibilità ellenica (3, 83, 3: Καὶ νῦν αὕτη ἡ οἰκίη διατελέει μούνη ἐλευθέρη ἐοῦσα Περσέων καὶ ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὐτὴ θέλει, νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων). Non importa qui verificare la plausibilità storica di questa vicenda; interessa qui soprattutto Otane come personaggio che nel III libro sembra compiere un percorso da posizioni legittimiste e perfettamente integrate nel sistema persiano fino all'approdo più vicino al mondo greco.

I πάτριοι νόμοι, dunque, individuano non solo un quadro prettamente istituzionale, ma anche quel complesso di radicate consuetudini, che convergono nel potere monarchico rendendolo l'elemento fondante della società persiana. Che questo sia uno dei tratti essenziali della rappresentazione che Erodoto intende dare del mondo persiano è confermato da un breve sondaggio su Deioce, il fondatore del regno medo. La sua storia, infatti, è davvero illuminante non solo in merito alla vera vocazione del mondo medo-persiano – irrimediabilmente proteso agli occhi dei Greci verso il governo monarchico –, ma anche del significato che all'interno di quel mondo assumono parole e concetti. Tutto, in certo modo, è ben compendiato nell'apertura dell'episodio, lì dove Erodoto racconta prima della ribellione dei Medi

contro gli Assiri – πρῶτοι ἀπ' αὐτῶν Μῆδοι ἤρξαντο ἀπίστασθαι· καί κως οὗτοι περὶ τῆς ἐλευθερίης μαχεσάμενοι τοῖσι Ἀσσυρίοισι ἐγένοντο ἄνδρες ἀγαθοὶ καὶ ἀπωσάμενοι τὴν δουλοσύνην ἐλευθερώθησαν (1, 95, 2) – , e poi del loro ricadere sotto il dominio di uno solo: ἐόντων δὲ αὐτονόμων πάντων ἀνὰ τὴν ἤπειρον, ὧδε αὖτις ἐς τυραννίδας περιῆλθον (1, 96, 1). Le parole chiave, qui, sono ἐλευθερίη e τυραννίς, da intendere entrambe, però, nel loro colore tutto orientale: la ἐλευθερίη è quella da un potere straniero ed è dunque della stessa sostanza di quella donata da Ciro ai Persiani; la τυραννίς è quella di Deioce figlio di Fraorte, da intendere però non in opposizione a forme di *politeiai* più democratiche (come sarebbe in Grecia), ma solo come espressione di un potere autocratico che costruisce nel tempo la propria legittimazione formale, fino a diventare compiuta *basileia* e inizio di una dinastia.

Alla carica regale Deioce arriva amministrando equamente la giustizia nel proprio villaggio, mentre altrove dilagano ἀνομίη e furti; una volta riconosciuta come indispensabile la sua funzione, i Medi decidono di sceglierlo come re e Deioce, appena salito al potere, opera una serie di scelte per dare consistenza alla posizione appena conquistata: pretende una guardia del corpo, una dimora degna di un sovrano, quindi una città fortezza (Ecbatana) dalle sette cerchie di mura; non solo: in un crescendo significativo ed efficacissimo istituisce un rigido cerimoniale (κόσμος) che lo rende sempre più lontano e inaccessibile ai sudditi con cui finisce per comunicare solo tramite messaggeri, fino a diventare invisibile: ταῦτα δὲ περὶ ἑωυτὸν ἐσέμνυνε τῶνδε εἵνεκεν, ὅκως ἂν μὴ ὁρῶντες οἱ ὁμήλικες, ἐόντες σύντροφοί τε ἐκείνῳ καὶ οἰκίης οὐ φλαυροτέρης οὐδὲ ἐς ἀνδραγαθίην λειπόμενοι, λυπεοίατο καὶ ἐπιβουλεύοιεν, ἀλλ' ἑτεροῖός σφι δοκέοι εἶναι μὴ ὁρῶσι (1, 99, 2). La riflessione vale per il potere di ogni tempo.

In questo racconto cogliamo i segnali che ancora una volta vedono concentrarsi intorno allo stesso personaggio elementi di segno diverso, tali da lasciare una duplice e ambigua impressione. L'ascesa di Deioce è rappresentata infatti in un modo che parrebbe autorizzare la sovrapposizione con una tipica esperienza tirannica di matrice greca, segnalata dal riferimento alla cittadinanza, alla riunione, alle discussioni, alla scelta, finanche al tema dell'amministrazione della giustizia. D'altro lato, però, nonostante ed al di là di queste coincidenze, è lo stesso Erodoto a cogliere da subito una sostanziale differenza rispetto a qualsiasi esperienza greca, e a inquadrare la vicenda in un contesto tipicamente orientale. I Medi, infatti, non sanno fare buon uso della libertà dal dominio assiro e cadono subito in uno stato di ἀνομίη che può essere corretto solo da una figura regale: la monarchia si presenta così come unica alternativa possibile al disordine e, di fatto, come unica espressione inevitabile e quasi naturale del *nomos*. È come se, insomma, Deioce nascesse tiranno e finisse re, anche lui compendiando nel suo percorso uno scivolamento da un contesto all'altro; in certo senso, inoltre, egli precorre ed esemplifica quanto teorizzato da Dario a proposi-

to della monarchia, dato che nella sua storia ἐλευθερίη, regalità e *nomos* costituiscono un'unità compatta e necessaria.

La storia di Deioce avvia verso qualche considerazione conclusiva. Dal punto di vista prettamente lessicale, infatti, la rappresentazione del potere di Deioce offerta da Erodoto non è sempre univoca (egli è detto sia τύραννος che βασιλεύς) e induce ad usare grande cautela qui e altrove nella valutazione del lessico politico erodoteo, che, come detto, non si lascia mai ricondurre a schemi troppo rigidi. Alcune delle apparenti smagliature si comprendono meglio, però, facendo risuonare i termini all'interno del contesto narrativo e concettuale di riferimento, valorizzando cioè la prospettiva adottata di volta in volta dai personaggi del racconto. Le stesse parole o le stesse espressioni messe in bocca a personaggi differenti o proiettati su diversi sfondi possono assumere significati apparentemente contraddittori, che però riacquistano coerenza al considerare sia il momento narrativo, sia il punto di vista attivato in quel punto dallo storico. Le differenti ipotesi presentate nel dibattito, inoltre, vengono confrontate non solo e non tanto su un piano assoluto e metastorico, ma nel loro reale farsi esperienza storica e dunque attraverso la lettura in filigrana dei contesti in cui esse hanno trovato espressione reale. Se il potere di uno solo è vissuto come autocratico e insopportabile perché violento e arrogante dal mondo greco, esso è invece non solo sopportabile ma perfettamente iscritto nel *nomos* in ambito persiano. Nella consapevolezza di questa flessibilità, a me pare che proprio la distinzione tra mondo greco e mondo barbaro, ovvio punto di riferimento concettuale per tutta l'architettura delle *Storie*, possa essere assunta come parametro essenziale anche a proposito del lessico del potere. Sullo sfondo si coglie sempre, infatti, il confronto tra il mondo delle *poleis* piccole e libere e l'immenso orizzonte degli imperi orientali dominati da figure di grandi monarchi, tra lo spazio politico greco istituzionale, collettivo e descrivibile geometricamente e lo spazio persiano, individualistico, impolitico e assoluto.

Così, facendo appello a quanto di più duraturo hanno i Persiani, Dario ottiene l'accordo dei convenuti a favore della monarchia: il dibattito si conclude, i Sette lasciano il palazzo e il racconto riprende secondo la sua plausibile verisimiglianza. Con il nitrito del cavallo che saluta il sole nascente e consegna il potere a Dario, si apre per la Persia una nuova stagione: Δαρεῖός τε δὴ ὁ Ὑστάσπεος βασιλεὺς ἀπεδέδεκτο, καί οἱ ἦσαν ἐν τῇ Ἀσίῃ πάντες κατήκοοι πλὴν Ἀραβίων, Κύρου τε καταστρεψαμένου καὶ ὕστερον αὖτις Καμβύσεω (3, 88, 1).

Nota bibliografica

Questo lavoro propone un percorso di lettura all'interno del testo erodoteo che volutamente mantiene il carattere discorsivo delle occasioni in cui è stato presentato e discusso, entrambe legate a Pierre Carlier: una prima volta a Paris Nanterre nel quadro del Seminario sul pensiero politico antico da lui condotto, e poi a Venezia nella giornata a lui dedicata. La bibliografia sul tema è amplissima: indico qui di seguito gli studi che hanno guidato e sostenuto queste mie osservazioni.

Per l'iscrizione di Behistun si veda P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997, pp. 83-94; 100-117; impareggiabile per l'impero persiano il lavoro di P. Briant, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996. Si vedano adesso i numerosi contributi contenuti in R. Rollinger; B. Truschnegg; R. Bichler, *Herodot und das persische Weltreich. Akten des 3. Internationalen Kolloquiums (Innsbruck, November 2008),* Wiesbaden 2011 (in particolare *Der Anblick der persischen Macht,* pp. 5-175).

Ampiamente noto il dibattito sulla veridicità, o verisimiglianza, del testo erodoteo: per una messa a punto si vedano ora E.J. Bakkert, I.J.F. de Jong; H. van Wees, *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden; Boston; Köln 2002 (in particolare la sezione *The Historical Method*, pp. 319-412) e C. Dewald; J. Marincola, *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006 (in particolare i saggi di N. Luraghi, pp. 76-91 e di A. Griffiths, pp. 130-144).

Prezioso il commento di D. Asheri in *Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia*, a cura di D. Asheri e S.M. Medaglia, Milano 1990 cui va aggiunto, per le ipotesi sui materiali confluiti nelle pagine di Erodoto, D. Asheri, *L'ideale monarchico di Dario: Erodoto III, 80-82 e DNb Kent*, in «AION (archeol.)» n.s., 3, 1996, pp. 99-106.

Il dibattito sulle costituzioni è oggetto di una intensa riflessione critica che riguarda i diversi aspetti che inevitabilmente sollecita. Tra le analisi ormai 'classiche' si vedano: H. Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80-82*), Diss. Erlangen 1957; M. Ameruoso, *L'iter ideologico di Erodoto*, «MGR» 16, 1991, pp. 85-132; J. Bleicken, *Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)*, «Historia» 28, 1979, pp. 148-172; B.T. Brannan, *Herodotus and History: The Constitutional Debate Preceding Darius' Accession*, «Traditio» 19, 1963, pp. 427-438; K. Bringmann, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3, 80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft*, «Hermes» 95, 1976, pp. 66-279; F. Cassola, *Erodoto e la tirannide*, in *Xenia. Scritti in onore di P. Treves*, Roma 1985, pp. 25-35; J.A.S. Evans, *Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82*, «QUUC» 36, 1981, pp. 79-84; F. Lasserre, *Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions*, «MH» 33, 1976, pp. 65-84; J. de Romilly, *Le classement des constitutions d'Hérodote*

à Aristote, «REG» 72, 1959, pp. 81-99; K. Wüst, *Politisches Denken bei Herodot*, Würzburg 1935.

Più di recente si vedano C. Elena, *Echi teognidei nel* tripolitikos *di Erodoto*, in S. Cataldi (a cura di), *Poleis e politeiai. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca (Torino, maggio 2002)*, Alessandria 2004, pp. 105-131; E. Lévy, *Les Dialogues perses (Hérodote III, 80-83) et les débuts de la science politique*, «Lalies» 22, 2001, pp. 119-145; M. Moggi, Nomoi *e* politeiai *in Erodoto*, in A. D'Atena; E. Lanzillotta, *Costituzionalismo antico e moderno*, Roma 2003, pp. 57-80; W. Oswald, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80-82) und im Samuelbuch des Alten Testaments (1.Sam 8),* «Historia» 62, 2013, pp. 129-145; C. Pelling, *Speech and Action: Herodotus' Debate on the Constitutions*, «PCPhS» 47, 2002, pp. 123-158; C.S. Roy, *The Constitutional Debate: Herodotus' Exploration of Good Government*, «Histos. The New Electronic Journal of Ancient Historiography» 6, 2012, pp. 298-320.

Per la nozione di democrazia e per il lessico relativo in Erodoto, dopo D. Musti, *Demokratìa. Origini di un'idea*, Bari; Roma 1995, si legga ora (con ampia discussione) P. Vannicelli, *Demokratia*, c.d.s. (che ho potuto leggere grazie alla cortesia dell'Autore che qui ringrazio).

Su Deioce, infine, si veda M. Meier; B. Patzek; U. Walter; J. Wiesehöfer, *Deiokes, König der Meder: eine Herodot-Episode in ihren Kontext*, Stuttgart 2004.

Pour prolonger la discussion
Concorde solonienne et participation politique d'après la *Constitution d'Athènes*

Marie-Joséphine Werlings (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France)

Abstract This paper intends to discuss a passage of the Aristotelian *Athenaion Politeia* (7, 3), wherein Solon is said to have allowed the poor among the Athenians to take part in the assembly, *ecclesia*, and the courts, *dikasteria*. Since it is highly likely that no Athenian, not even the poorest, was excluded *de jure* from the assembly at the beginning of the 6th century, we can only understand the *Athenaion Politeia* statement in the light of Solon's own text about the *geras* that he gave to the *demos* according to its *time* (fr. 5W). With Solon's reforms, the participation in the assembly – and the courts – was no longer simply allowed but became the first political right.

L'œuvre de Pierre Carlier est à la mesure de sa vaste culture, de sa grande érudition et de son insatiable curiosité intellectuelle. De l'époque mycénienne au IVe siècle grec, de l'histoire de l'Ancien Testament à celle des écritures anciennes, un thème privilégié figurait en bonne place de ses centres d'intérêts: l'histoire politique. Il entendait par là non seulement l'analyse des institutions et de leurs évolutions, mais aussi celle des hommes, du rôle que certains individus avaient pu jouer à leur époque, au-delà du cadre strictement institutionnel, et qui avait influencé les idées et les pratiques politiques de leurs contemporains. Ni la maladie, ni la souffrance, ni l'approche de la mort ne l'auront détourné des projets qui lui tenaient à cœur dans ce domaine. Travaillant encore à son ouvrage sur Aristote, laissé inachevé, il voulait, l'année de sa disparition, consacrer son séminaire de recherche aux révolutions dans les cités grecques. J'aimerais reprendre ici le fil de la dernière conversation que nous avons eue chez lui, moins d'un mois avant sa mort, et prolonger la discussion sur des hypothèses avancées dans ma thèse[1] quant au sens à donner aux réformes de Solon à Athènes au début du VIe siècle av. J.C. Cet article voudrait rappeler à quel point dans les discussions sur des points de détail Pierre ne perdait jamais de vue des perspectives historiques plus larges et rendre ainsi hommage à son double talent, de philologue et d'historien.

La première partie de la *Constitution d'Athènes* retrace l'évolution des institutions de la cité d'Athènes du VIIe au IVe siècles et fait à ce titre une

C'est grâce à Pierre Carlier et à la généreuse convivialité qu'il suscitait autour de lui que j'ai eu la chance de rencontrer Stefania De Vido. Qu'elle soit ici remerciée pour son accueil à Venise et pour l'organisation de l'émouvante journée à la mémoire de Pierre, le 13 mars 2012 à Ca' Foscari.

1 Werlings 2010.

très large part à l'action solonienne (§5-12). C'est d'ailleurs entre autres grâce à ce texte que nous pouvons avoir un aperçu de l'œuvre poétique de Solon, puisque l'auteur en cite de nombreux fragments à l'appui des faits qu'il évoque. Mais l'interprétation n'en est pas toujours aisée, en particulier en ce qui concerne le passage suivant (7, 2-3):

> κατέκλεισεν δὲ τοὺς νόμους εἰς ἑκατὸν ἔτη καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε <τὸν> τρόπον. τιμήματι διεῖλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ διῄρητο καὶ πρότερον, εἰς πεντακοσιομέδιμνον καὶ ἱπ[πέα] καὶ ζευγίτην καὶ θῆτα. καὶ τὰς μὲ[ν ἄλλ]ας ἀρχὰς ἀπένειμεν ἄρχειν ἐκ πεντακοσιομεδίμνων καὶ ἱππέων καὶ ζευγιτῶν, τοὺς ἐννέα ἄρχοντας καὶ τοὺς ταμίας καὶ τοὺς πωλητὰς καὶ τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς κωλακρέτας, ἑκάστοις ἀνάλογον τῷ μεγέθει τοῦ τιμήματος ἀποδιδοὺς τὴν ἀρχήν· τοῖς δὲ τὸ θητικὸν τελοῦσιν ἐκκλησίας καὶ δικαστηρίων μετέδωκε μόνον.
>
> Solon interdit toute révision des lois pendant cent ans et répartit le corps des citoyens de la manière suivante: il le divisa, d'après le revenu, en quatre classes, comme il l'était déjà auparavant – pentacosiomédimnes, cavaliers, zeugites et thètes. Puis il attribua les magistratures importantes à des citoyens issus de la classe des pentacosiomédimnes, des cavaliers et des zeugites: les neuf archontes, les trésoriers, les polètes, les onze et les colacrètes,[2] accordant à chacun une magistrature en fonction de l'importance de son revenu. Quant à ceux qui appartenaient à la classe des thètes, il leur donna seulement de participer à l'assemblée et aux tribunaux.

A première vue, le texte, très descriptif, ne semble pas poser de problème: l'auteur présente les réformes apportées par Solon à Athènes lorsqu'il fut désigné archonte et législateur en 594; l'une d'entre elles a visiblement consisté à réorganiser les classes censitaires existantes («il le divisa, d'après le revenu, en quatre classes, comme il l'était déjà auparavant»); l'innovation de Solon en ce domaine a apparement été de répartir les charges politiques entre les citoyens en fonction de leur appartenance à ces classes: aux citoyens des trois premières classes les magistratures par ordre d'importance, aux thètes uniquement la participation à l'assemblée et aux tribunaux.

Mais cette présentation cache en réalité deux problèmes importants. Il est clair que, pour l'auteur de la *Constitution d'Athènes*, les classes censitaires existaient à Athènes au moment où Solon met en place ses réformes, celles-ci ne consistant donc visiblement qu'en une réorganisation d'une

2 Les *polètes* ou «vendeurs» sont chargés des adjudications de l'Etat (*Ath. Pol.*, 47, 2-3), les Onze sont les magistrats chargés de la prison (52, 1) et les *colacrètes*, de la collecte des impôts (cfr. Rhodes 1981, p. 139).

structure préexistante. Or d'une part, ce n'est pas nécessairement ce que disent d'autres sources, en particulier celles que Plutarque reprend à son compte;[3] et d'autre part, ce texte nous laisse dans l'incertitude quant aux modalités exactes de cette réorganisation de classes censitaires déjà existantes. Plusieurs hypothèses ont été avancées. On a supposé, en particulier, que le texte de la *Constitution d'Athènes* avait été modifié en cet endroit pour être cohérent avec un passage antérieur (§4) évoquant l'existence de quatre classes censitaires à l'époque de Dracon, presque quarante ans avant l'archontat de Solon. Ou encore que la réorganisation des classes censitaires par Solon avait consisté en l'ajout des pentacosiomédimnes (seule des quatre classes mentionnées à porter un nom en rapport avec les mesures de production agricole).[4] Inutile sans doute d'insister sur ce point impossible à résoudre avec certitude. Quant à la signification de cette réorganisation des classes censitaires, elle apparaîtra vraisemblablement lorsqu'on aura résolu le deuxième problème posé par ce texte.

En effet, ce passage établit implicitement qu'avant les réformes de Solon, les thètes, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens athéniens composant la dernière classe censitaire, ne participaient ni à l'assemblée, ni aux tribunaux et que c'est Solon qui leur a donné ce droit («Quant à ceux qui appartenaient à la classe des thètes, il leur donna seulement de participer à l'assemblée et aux tribunaux»). La participation des plus pauvres des Athéniens à un tribunal que l'on pourrait dire 'populaire' avant le début du VIe siècle ne semble pas très réaliste en effet. Cette indication de l'auteur de la *Constitution d'Athènes* est d'ailleurs à mettre en rapport avec la tradition qui veut que Solon ait, le premier, posé les fondements du célèbre tribunal populaire d'Athènes, l'Héliée. Mais peut-on vraiment penser qu'avant

3 Je cite ici le passage de la *Vie de Solon* (18, 1-2), qui correspond à celui de la *Constitution d'Athènes* que je discute dans cet article: Δεύτερον δὲ Σόλων τὰς μὲν ἀρχὰς ἁπάσας ὥσπερ ἦσαν τοῖς εὐπόροις ἀπολιπεῖν βουλόμενος, τὴν δ' ἄλλην μεῖξαι πολιτείαν, ἧς ὁ δῆμος οὐ μετεῖχεν, ἔλαβε τὰ τιμήματα τῶν πολιτῶν, καὶ τοὺς μὲν ἐν ξηροῖς ὁμοῦ καὶ ὑγροῖς μέτρα πεντακόσια ποιοῦντας πρώτους ἔταξε καὶ πεντακοσιομεδίμνους προσηγόρευσε· δευτέρους δὲ τοὺς ἵππον τρέφειν δυναμένους ἢ μέτρα ποιεῖν τριακόσια, καὶ τούτους ἱππάδα τελοῦντας ἐκάλουν· ζευγῖται δ' οἱ τοῦ τρίτου τιμήματος ὠνομάσθησαν, ὃ μέτρων ἦν συναμφοτέρων διακοσίων. οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἐκαλοῦντο θῆτες, οἷς οὐδεμίαν ἄρχειν ἔδωκεν ἀρχήν, ἀλλὰ τῷ συνεκκλησιάζειν καὶ δικάζειν μόνον μετεῖχον τῆς πολιτείας («En second lieu, Solon, voulant laisser aux riches les magistratures qui étaient toutes entre leurs mains, mais, pour le reste, faire participer à la vie politique le peuple qui jusque-là en était exclu, ordonna le recensement du revenu des citoyens. Il rangea dans une première classe ceux qui récoltaient cinq cents mesures, tant en produits secs que liquides, et il les appela *pentacosiomédimnes*. Il mit dans la deuxième ceux qui pouvaient nourrir un cheval ou récolter trois cents médimnes; on appela cette classe celle des *chevaliers*. Ceux qui réunissaient tant en grains qu'en liquides deux cents médimnes formèrent la troisième classe sous le nom de *zeugites*. Tous les autres furent appelés *thètes*; il ne leur donna aucune magistrature à exercer, mais seulement le droit de participer à la vie publique en siégeant à l'assemblée et dans les tribunaux»; traduction Flacelière-Chambry-Juneaux dans la *CUF*).

4 Les différentes hypothèses sont rapportées par Rhodes 1981, pp. 137-138.

l'archontat de Solon en 594, la majorité des Athéniens aient été exclus de l'assemblée? Dans les poèmes homériques déjà, les assemblées sont largement ouvertes et aucun membre de la communauté n'en est exclu, ni de droit, ni de fait, sur des critères de fortune, ni de naissance, ni de condition sociale. Même si ce sont les conseillers du roi qui prennent la parole et le roi qui décide, l'assistance est en principe composée de tous les hommes libres de la communauté.[5] Plus près de l'Athènes solonienne, Mytilène offre, à travers les poèmes d'Alcée, l'exemple d'une cité où l'assemblée, jouissant cette fois de pouvoirs plus importants, réunit nobles et vilains, riches et pauvres. Rien ne nous dit par ailleurs qu'Athènes constituerait sur ce point un cas particulier.

La plupart des interprétations se sont limitées à répéter l'indication implicite contenue dans le texte de la *Constitution d'Athènes*: avant Solon, les thètes étaient exclus de l'*ecclésia*; à partir des réformes de Solon, ils peuvent y participer.[6] A. Masaracchia, quant à lui, est de ceux qui soulignent le caractère vague, tant du texte de la *Constitution d'Athènes*, que de celui de Plutarque: ils pourraient seulement indiquer que Solon a simplement réaffirmé un droit préexistant.[7] On peut en effet penser que, dans le contexte de *stasis* que connaissait Athènes, la possibilité pour les plus pauvres de participer à l'assemblée soit tombée en désuétude ou ait été contestée. Enfin, dans son commentaire à la *Constitution d'Athènes*, P.J. Rhodes suppose qu'avant Solon, la distinction entre zeugites et thètes valait avant tout au niveau militaire, tandis qu'au niveau politique, on ne distinguait pas vraiment entre les citoyens de pleins droits qui participaient à l'assemblée et les citoyens 'inférieurs' qui n'y participaient pas.[8]

Or il me semble que le texte de la *Constitution d'Athènes* peut se comprendre dans son ensemble si on le met en regard d'un fragment de l'œuvre poétique de Solon, fragment qui nous est précisément transmis par l'auteur de la *Constitution d'Athènes*.

5 C'est ce que l'on peut inférer de l'examen de toutes les scènes d'assemblées évoquées dans les poèmes homériques. En particulier, dans l'*Iliade*, au moment du retour au combat d'Achille, le poète précise que tout le monde, y compris les intendants et les pilotes des navires, se rendit à l'assemblée (19, 42-46), preuve que, si certains Achéens de condition plus humble ne s'y rendaient pas toujours habituellement, c'était parce que leurs occupations les retenaient près des navires et du ravitaillement, non pas parce qu'ils n'en avaient pas le droit.

6 Voir en particulier Hignett 1952, p. 79. Par la suite (p. 117), C.H. Hignett indique que Solon n'aurait pas admis explicitement les thètes à l'assemblée, mais leur aurait accordé la citoyenneté entière en les intégrant dans les phratries, ce qui aurait permis, à terme, leur présence à l'assemblée.

7 Masaracchia 1958, p. 165: «la piú larga partecipazione delle classi piú umili, e dei teti in particolare, all'Assemblea popolare fu quindi probabilmente una conseguenza di fatto delle riforme soloniche piú che una novità di diritto».

8 Rhodes 1981, p. 141.

On trouve en effet un peu plus loin (12, 1) ce fragment de Solon (5W)[9]:

δήμωι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν,
τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος·
οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν.

J'ai donné au *dèmos* un privilège suffisant, sans rien ôter ni ajouter à ce qui lui revenait; quant à ceux qui avaient la puissance et se distinguaient par leurs biens, j'ai fait en sorte qu'eux non plus ne subissent rien d'indigne.

Pour bien comprendre ce texte de Solon et éclairer grâce à lui les indications de l'auteur de la *Constitution d'Athènes* quant aux mesures prises par le législateur athénien, il faut bien voir qu'il repose sur un renversement voulu et systématique des valeurs traditionnelles, telles qu'elles s'expriment en particulier dans la poésie homérique. Deux termes portent sans doute la clé de ce passage: *géras* et *timè*. Or ces deux termes ne sont pas anodins. Quand ils sont employés par Solon au début du VIe siècle, ils ont déjà une histoire.[10]

Solon affirme dans le premier vers de cet extrait avoir donné au *dèmos* un «*géras* suffisant». Notons tout d'abord que le texte cité par la *Constitution d'Athènes* diffère légèrement de celui cité par Plutarque, pour qui Solon a donné au *dèmos* un *kratos*.[11] *Kratos*, dont le sens est clair et fait avec *dèmos* un couple quelque peu anachronique et suspect pour l'époque de Solon, est visiblement une glose permettant d'expliquer ce que Plutarque et ses contemporains comprenaient dans l'expression «donner un *géras* au *dèmos*». Il me semble préférable de conserver pour le texte de Solon la leçon γέρας, *lectio difficilior*, certes, mais toutefois parfaitement explicable. Le *géras* désigne en effet au sens premier une marque d'honneur qui est conférée aux *basileis* par l'ensemble de la communauté à l'issue d'un partage. Dans les poèmes homériques, en particulier, après une bataille, le butin est partagé et, en plus de leur part, les *basileis* reçoivent une «part d'honneur», un *géras*, qui sanctionne leur position éminente dans le groupe. Ce *géras* leur est donc dû de droit, mais ils ont toujours intérêt à montrer qu'ils sont dignes de cette part d'honneur. Dans un contexte moins éloigné de l'Athènes solonienne, les *géréa* sont, à Sparte, les pri-

9 Pour citer les fragments de Solon, je reprends la numérotation de l'édition de West 1972.

10 Pour une analyse de ces deux termes, on se reportera au chapitre 5, «L'honneur et les honneurs», dans Benveniste 1969.

11 Plu., *Sol.*, 18, 5: δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον κράτος ὅσσον ἀπαρκεῖ.

vilèges accordés aux rois Spartiates.[12] Or Solon opère dans ce poème un renversement complet: il dit avoir accordé un *géras* au *dèmos* – groupe qui, dans le fragment, s'oppose explicitement à «ceux qui avaient la puissance et se distinguaient par leurs biens» (v. 3); autrement dit, le destinataire de cette part d'honneur est la masse des plus pauvres, des moins considérés parmi les Athéniens, c'est-à-dire à ceux qui ne sont normalement jamais destinataires d'un *géras*. Par cette affirmation, Solon reconnaît au *dèmos* une place dans le partage des honneurs et du pouvoir.

Quant à la *timè*, qui fait souvent couple avec *géras*, elle désigne un honneur conféré à un personnage royal, non pas par les hommes, mais par les dieux, par le sort. Cet honneur se caractérise par le pouvoir, le respect dû à ce pouvoir, mais aussi par des avantages matériels, traduction concrète du prestige inhérent à la *timè*, parmi lesquels l'attribution d'un *géras*. Ainsi, lorsque, dans l'*Iliade*, Achille se voit privé de son *géras* par Agamemnon, il se dit *atimos*:[13] cela signifie qu'en lui retirant la captive qui lui avait été accordée au titre de *géras*, Agamemnon nie la *timè* d'Achille, c'est-à-dire son statut qui doit inspirer le respect et lui procurer des avantages matériels dans le partage du butin. Or dans le fragment de Solon, ce n'est pas un *basileus*, un personnage éminent, prestigieux, qui est dit avoir une *timè*, mais le *dèmos*. Cela signifie que Solon reconnaît au *dèmos* un statut, qu'il lui accorde une *timè* qui lui était auparavant refusée, et donc qu'il reconnaît au *dèmos* le droit de recevoir une part du partage politique, *géras*, en vertu de cette *timè* qui lui est propre. Mais au-delà du raisonnement qui éclaire la logique de ce fragment, la question qui se pose est bien sûr d'identifier ce à quoi correspond ce *géras* dans la vie politique athénienne du début du VIe siècle. A quelle mesure précise Solon renvoie-t-il ici?

C'est là qu'on peut, me semble-t-il, faire le lien entre le passage de la *Constitution d'Athènes* cité pour commencer et ce fragment 5W de Solon.[14] D'après Solon en effet, il est question de 'mesurer' très exactement une *timè*, ce qui correspond assez bien à l'idée du paragraphe 7, 2 de la *Constitution d'Athènes*, selon laquelle Solon aurait réparti les charges politiques en fonction des revenus des citoyens: il a ainsi en quelque sorte «mesuré» la part de pouvoir qui devait revenir à chacune des classes censitaires, à celle des thètes y compris, au même titre que les autres, en vertu d'une certaine *timè* qui était la leur à ses yeux. Dans cette perspective, si l'on compare les deux textes, le *géras* que Solon accorde au *dèmos* ne peut que

12 Hdt., 6, 56.

13 *Il.*, 1, 171.

14 N'oublions pas que l'auteur de la *Constitution d'Athènes* reconstitue l'histoire politique d'Athènes à partir de sources diverses et en particulier, pour cette époque, des fragments de Solon dont il dispose. Le fait qu'il cite, peu après, ce fragment de Solon est la preuve qu'il l'avait sous les yeux avait pu s'en inspirer dans les paragraphes précédents.

correspondre à la participation du *dèmos* aux tribunaux et à l'assemblée. Mais on voit que le parallèle donne au texte de la *Constitution d'Athènes* un sens bien précis: il ne s'agit pas de dire que les thètes sont admis à l'assemblée pour la première fois grâce à Solon, mais que, pour la première fois, cette participation à l'assemblée n'est pas simplement tolérée dans les faits, mais devient un droit politique fondamental, partagé à égalité avec les autres classes censitaires. Le fait que la participation à l'assemblée soit associée, dans le texte de la *Constitution d'Athènes*, à la participation aux tribunaux correspond d'ailleurs tout à fait à cette interprétation. L'accès à l'assemblée est devenu un droit politique fondamental qui s'exprime dans toutes ses dimensions, y compris dans cette émanation de l'assemblée que constitue le nouveau tribunal créé par Solon à l'origine de l'Héliée, ce n'est pas seulement une présence passive tolérée.

Ainsi, le texte de la *Constitution d'Athènes* est-il à la fois cohérent avec l'ensemble de la documentation disponible quant aux assemblées archaïques et avec le témoignage direct de Solon. Il ne s'agit pas de dater des réformes de Solon l'accès des thètes à l'assemblée, mais la transformation de la participation à l'assemblée en une véritable *arche*, au sens aristotélicien du terme, au même titre que les autres magistratures, plus prestigieuses, citées dans le même texte.[15] Ce faisant, Solon a reconnu au *dèmos* un statut qu'il n'avait pas jusque là, une *timè*, à laquelle il a fixé des limites: *géras* accordé au *dèmos*, la participation à l'assemblée correspond ni plus, mais ni moins non plus, à sa *timè*. Dans le contexte de la guerre civile sans merci que se livraient les riches Athéniens et le *dèmos*, la paix civile était à ce prix: faire admettre à tous un partage équitable, faire accepter à chacun la place qui lui revenait dans l'équilibre de la communauté. Toute cette place, mais rien que cette place.

Bibliographie

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris.

Carlier, P. (2004). *La nozione di ἀρχή nella* Politica *di Aristotele*, in Cataldi, S. (a cura di), Poleis *e* politeiai. *Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali,* Alessandria, pp. 393-401.

Hignett, C.H. (1952). *A History of the Athenian Constitution*, Oxford.

Masaracchia, A. (1958). *Solone*, Firenze.

15 Je renvoie ici à la belle étude de Pierre Carlier sur la notion d'*archè* chez Aristote: Carlier 2004. Cet article était sous presse lorsque sortit le numéro 69/3 de la revue «Les Annales» (juillet-septembre 2014) contenant l'article d'Alain Duplouy consacré aux classes censitaires soloniennes.

Rhodes, P.J. (1981). *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford.

Werlings, M.J. (2010). *Le* dèmos *avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris Nanterre.

West, M. (1972). *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford.

Sur la réforme de Démonax à Cyrène
Hermipp. *FGrHist Cont.* 1026 F 3 et D.S. fr. 8, 43

Aude Cohen-Skalli (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France)

Abstract The reform of Demonax under Battus III marks a remarkable turning point in the royalty of Cyrene: the intervention of the arbitrator from Arcadia considerably reduces the field of the king's prerogatives. The reform institutes a new organisation of the civic space, where the citizens are divided into three tribes. A comparison between a fragment of the Περὶ Νομοθετῶν of Hermippus and a fragment of Diodorus enables us to investigate the integration of the inhabitants of Barkè in this reform: these in fact may well have taken part in it. Diodorus probably followed the author of Smyrna here, at the cost of an anachronism, making Barkè a real *polis* (as he could see it at his time) already in the 6th century.

1 Rétrospectives: la 'question Démonax'

Parmi les nomothètes de l'Antiquité, la figure de Démonax de Mantinée émerge de façon particulière, malgré les lacunes de nos sources: c'est peut-être le souvenir de la tradition aristotélicienne, qui comparait son action à celle de Clisthène,[1] ou des écrits du biographe alexandrin Hermippe, qui, sans doute à la suite d'Aristote, la mettait sur le même plan que Lycurgue, Pythagore, Charondas, ou même que le légendaire Cécrops.[2] Sa législation marque de son empreinte l'histoire archaïque de Cyrène, à tel point que Pierre Carlier en fait la césure déterminante dans l'histoire politique et institutionnelle de la colonie grecque au VIe siècle: dans le classement que l'historien donne des βασιλεῖαι qui s'y sont succédé, c'est

Cet article a été rédigé dans le cadre d'un programme de recherches financé par la Fondation Alexander von Humboldt. Je remercie Stefania De Vido de m'avoir invitée à parler lors de cette journée organisée à la mémoire de l'ami Pierre Carlier, ainsi que Catherine Dobias, Mario Luni, et en particulier Emilio Rosamilia pour leurs conseils très précieux.

1 Arist., *Pol.*, 1319b 19-23: ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τῆν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν, καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. Le rapprochement est effectué par Hölkeskamp 1993, pp. 410-411, et de nombreux autres savants à sa suite (voir Ottone 2002, p. 181 et note 420, qui propose une limite à cela, suggérant qu'Aristote aurait nommé expressément Démonax), de même que par les commentateurs d'Aristote, pour lesquels «verlockend ist es, die Bermerkung zu den Phylen und Phratrien mit der Gesetzgebung des Mantineiers Damonax um die Mitte des 6. Jh.s oder wenig später […] zu verbinden», Gehrke, Schütrumpf 1996 (commentaire *ad loc.*). Laronde 1987, pp. 249-252 et Napoleone 1999 renvoient quant à eux à la démocratie radicale de Cyrène après la chute des Battiades, à la fin du Ve siècle.

2 Dans son traité Περὶ νομοθετῶν (*FGrHist Cont.* 1026 FF 1, 3, 5, 7-8), sur lequel on reviendra.

la réforme de Démonax qui constitue le pivot autour duquel s'articulent trois phases distinctes.[3] Les quatre premiers battiades connaissent d'abord en effet une «royauté traditionnelle» (631-555/550 av. J.-C.); sous Battos III, moment de la «royauté limitée» (entre 550 et 535/530), l'intervention de l'arbitre venu de Mantinée en Arcadie réduit largement le champ des prérogatives royales; la royauté est finalement «restaurée» sous Arcésilas III et ses successeurs, jusque vers 440 av. J.-C.[4]

Dans l'étude de cette seconde phase, l'attention des historiens s'est tournée essentiellement vers deux aspects particuliers de cette réforme, connue principalement à travers le récit d'Hérodote (4, 161): Démonax, venu arbitrer le conflit cyrénéen sur les conseils de l'oracle de Delphes, fait limiter le pouvoir royal au contrôle de certains τεμένα et de certaines magistratures sacrées, le reste étant mis en commun pour le peuple (ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε) – mesure qui contribue à conférer à la réforme son caractère isonomique sur lequel on s'est longuement interrogé;[5] il répartit d'autre part les citoyens en trois tribus (φυλαί), le premier groupe étant formé de Théréens et de périèques (περίοικοι), le second de Péloponnésiens et de Crétois, le dernier de tous les habitants des îles. C'est aussi ce schéma – conçu sur le modèle dorien? – qui a attiré l'attention des historiens: cette nouvelle organisation du corps civique qui permet l'intégration des nouveaux venus lors de l'immigration massive sous Battos II n'est pas dépourvue de parallèles dans le monde grec (à Sparte, à Théra, etc.). À cet égard, l'analyse de K.-J. Hölkeskamp est sans doute la plus éclairante, qui la compare de façon détaillée à l'organisation clisthénienne,[6] et explique la fonction de l'arbitrage que dut exercer Démonax, un *Schiedsrichte* au sens premier du terme. Mais, pour l'ensemble des études, un point essentiel a tenu dans l'identification des périèques mentionnés par Hérodote, la seule source parvenue qui rapporte dans quelque détail les termes de la réforme: quels sont les citoyens intégrés avec les Théréens au sein du premier groupe?

La question est loin d'avoir fait l'accord des savants: un aperçu du *status quaestionis* récemment dressé par F.X. Ryan suffit à montrer combien les

3 Ces trois moments de la royauté cyrénéenne sont décrits par Carlier 1984, p. 474, et rappelés comme l'articulation fondamentale par De Vido 1998, pp. 10-12.

4 Sur la chronologie et cette période de l'histoire politique de Cyrène, voir encore aujourd'hui Chamoux 1953, pp. 115-210 (pour la période qui concernera notre propos, cfr. en particulier pp. 128-143): c'est sur les résultats procurés par Chamoux que s'appuient les analyses de Carlier 1984.

5 À partir de Chamoux 1953, p. 141, qui préfère toutefois parler d'*isocratie* au bénéfice de l'aristocratie foncière (plutôt que d'*isonomie*): nombre d'historiens sont revenus à sa suite sur cet aspect isonomique (notamment De Vido 1998, pp. 12-15), voir bibliographie Hölkeskamp 1993, p. 405.

6 Hölkeskamp 1993, pp. 409-411.

avis divergent,[7] les hypothèses ayant fait des périèques, suivant les cas, des Grecs ou des non-Grecs. En effet, ils ont pu être des indigènes ayant contribué à la colonisation (selon H. Schäfer), des descendants des périèques de Théra (selon L.H. Jeffery), des Grecs installés en périphérie de la cité, plus ou moins dépendants des riches colons d'origine (selon F. Chamoux), des Théréens mêlés à des Libyens (selon B. Mitchell), ou bien encore, pour se limiter aux hypothèses principales, des Lindiens (selon F.X. Ryan).[8] Quoi qu'il en soit, une chose semble assez bien établie: à en croire Hérodote, les citoyens dans cette nouvelle répartition sont classés sur la base de leur patrie d'origine, et non de leur lieu de résidence.

Si la question est difficilement soluble, faute de sources subsidiaires sur le contenu même de la réforme, elle implique aussi indirectement un problème d'ordre géographique, tout aussi difficile à trancher, du moins pour l'époque de Battos III: à Cyrène, première grande colonie grecque en terre libyenne, dans cet espace à la fois isolé et ouvert aux contacts (les Libyens habitant les terres voisines), un contrôle est-il exercé vers la moitié du VIe siècle sur les territoires alentours, de la côte comme de l'intérieur? À quelles terres s'étend exactement le pouvoir monarchique cyrénéen à cette date? Seuls certains lecteurs du fragment du Περὶ Νομοθετῶν d'Hermippe sur Démonax ont été amenés à se pencher sur cette question, tout aussi difficile à résoudre que la précédente. Cette étude se limitera à quelques observations historiographiques, mettant en rapport sur ce point le témoignage d'Hermippe avec celui, peu étudié, de Diodore de Sicile.

2 La question des Barcéens

Non loin de Cyrène, à cent vingt kilomètres au Sud-Ouest, Barkè et sa χώρα[9]: la question de l'intégration de ses habitants à la réforme de Démonax ne semble se poser, selon les savants, qu'à la lecture d'une seule et unique source, le papyrus d'Héraclide Lembos transmettant le traité Περὶ Νομοθετῶν, sur lequel on reviendra. Jusqu'au dernier quart du VIe siècle, on est malheureusement très mal renseigné sur la nature des liens établis entre Cyrène et Barkè: la documentation archéologique fait relativement défaut, et l'on doit se limiter essentiellement aux données très lacunaires (et parfois contradictoires) fournies par les sources. La zone d'ombre, par-

7 Voir l'ensemble de l'article de Ryan 2006.

8 Voir pour les différentes hypothèses énoncées: Schäfer 1952, p. 249; Jeffery 1961; Chamoux 1953, pp. 221-224; Mitchell 2000; Ryan 2006, en particulier p. 79.

9 Pour sa localisation par rapport à Cyrène, voir notamment Laronde 1987, en particulier pp. 15-26 (introduction sur la région). Un bilan utile sur la topographie et de l'histoire des fouilles à Barkè est dressé dans Buccino et al. 2005, en particulier L. Bacchielli, *Barce. Topografia*, et A. Santucci, *Barce. Scavi e ricerche* (avec bibliographie).

ticulièrement prononcée pour la moitié du siècle, s'éclaircit à partir de la fin du VIe siècle: on sait alors que Barkè tombe aux mains des Perses,[10] et, à l'époque classique, le site est par la suite largement héllenisé, ce dont témoignent les sources épigraphiques et archéologiques.[11]

Le papyrus de l'épitomè du traité alexandrin (*P. Oxy.* 1367, fr. 1, col. I[12] = Hermippe, *FGrHist Cont.* 1026 F 3), aussi lacunaire qu'il soit, fait sans nul doute mention des Barcéens dans la section ayant trait au réformateur de Mantinée, comme l'ont déjà relevé les différents éditeurs du fragment d'Hermippe.[13] Comme l'observe I. Gallo, les données de l'épitomè témoignent d'une exigence de concision, propres à une prise de note, mais sont toutefois précises:[14] Démonax, présenté dans sa cité d'origine comme βασιλεὺς Μαντινέων, une charge rappelée à deux reprises dans le fragment, est dit avoir donné des lois au peuple de Cyrène (Κυρηναί[οις], ll. 21-22). Il arrive à Delphes (l. 23), puis, après un passage très lacunaire, le lecteur apprend qu'il partage ou distribue quelque chose aux Barcéens ([προ]σνίμας Βαρκαίο[ις]):[15] depuis la proposition de B.P. Grenfell et A.S. Hunt, la lecture de l'ethnique fait peu de doute. On se limite à transcrire ici la section ayant trait à cette mesure, suivant l'édition procurée par J. Bollansée – à moins qu'il ne faille considérer que la nouvelle occurrence de Mantinée ligne 31 fasse passer le lecteur à un autre sujet dans la narration:[16]

10 Voir en particulier récemment Giangiulio 2010, avec une analyse précise des sources à disposition, et Luni 2011.

11 Sur la forte hellénisation du site à l'époque classique (à partir de l'examen des sources non-littéraires, en particulier les inscriptions et les monnaies), voir en particulier Bazama, Vickers 1971; Pierini 1971 et Maffre, Mohamed 1993: au IVe siècle du moins, Barkè doit être pleinement considérée comme une πόλις de la région. Dans les dernières décennies, ce sont les Anglais qui ont fouillé le site (avec un chantier dirigé jusqu'en 2008 par J.N. Dore: voir ses nombreuses publications dans la revue «Libyan Studies», et notamment Dore 1994), mais les résultats pour l'époque archaïque sont très maigres.

12 Mertens-Pack 3, n. 460.

13 La dernière édition, par J. Bollansée 1999 (*ad loc.*), fournit un apparat exhaustif de toutes les conjectures proposées par les éditeurs antérieurs, depuis Grenfell, Hunt 1915, éditeurs du papyrus, jusqu'à Wehrli 1974 et Gallo 1975: c'est à celle-là qu'on se reportera pour l'histoire de l'établissement du texte.

14 Gallo 1975, 26-27, qui parle de «quasi una serie slegata di appunti», «scoloriti excerpta» (p. 27). Carlier 1984, p. 404 rappelle aussi la fidélité du résumé d'Héraclide Lembos à sa source.

15 Il serait tentant à la ligne 28 de lire un complément ou un adverbe formé sur la racine de φυλή, mais le passage est trop mutilé pour pouvoir permettre une quelconque conclusion sur ce point.

16 La nouvelle référence à Mantinée l. 31 (Μα̣ντ[ιν) pourrait être un argument dans le sens d'un changement de sujet, mais il faudrait alors penser que la réforme concernant les Barcéens se limite aux lignes 28-30; le passage qui suit est trop lacunaire pour arriver à une quelconque conclusion sur ce point.

l. 27 [...] Μαντιν]έων [βα]σιλεὺς
[ὁ Δημώ]ν̣αξ φ[....]..[.
[προ]σνείμας Βαρκαίο[ις]
....]..... ι̣τε.[.].[...
....]εν̣ Μα̣ντ[ιν...
[..].α κ̣αθ’ ἓν α̣[...]κ̣ουν
[...].ο̣ν ἐξο̣ντ[....]
[...]Λ̣ι̣β̣ύην η[...][17]

Selon Hermippe, une des mesures prises par Démonax a trait ou inclut donc les Barcéens. Sans prétendre résoudre les difficultés posées par un passage aussi mutilé, il n’est peut-être pas sans intérêt de classer les différentes hypothèses suivant lesquelles les habitants de Barkè auraient pu, d’une façon ou l’autre, intervenir dans une mesure instaurée par le réformateur, qui est bien le sujet grammatical du «partage» (προσνείμας) évoqué.

Deux solutions au moins semblent se présenter. S’il s’agit de la réforme civique des φυλαί déjà mentionnée, la formulation proposée par Héraclide Lembos (qui respecte selon toute probabilité celle d’Hermippe)[18] fait difficulté par rapport à la présentation d’Hérodote, en faisant intervenir un classement des citoyens selon leur lieu de résidence, et non plus selon leur patrie d’origine ou ethnie. En tout cas, en suivant cette hypothèse, il faut alors envisager que Barkè constitue une colonie ou une semi-colonie de Cyrène (ce qu’elle est peut-être en effet), composée de ces colons détachés de la métropole à l’époque d’Arcésilas II, une génération après l’arrivée du supplément colonial (sous Battos II), dont parle Hérodote (4, 159). On sait en effet que les frères d’Arcésilas II se rebellèrent contre le roi et, vers 560, allèrent fonder Barkè: dès l’origine s’affirme une rivalité contre Cyrène, qui ne cessera pas. I. Gallo propose de comprendre ici que la réforme cyrénéenne s’étend à Barkè, qu’il pose comme une «subcolonia cirenea»,[19] et supplée en ce sens, à titre de conjecture, ἀ[ποι]κοῦν[τες (l. 32), à lire avec la locution καθ’ ἓν qui précède, les Cyrénéens et les Barcéens «habitant séparément» deux ἀποικίαι distinctes.[20] La proposition de lecture de J. Bollansée va dans le même sens: «it may be conjectured that, according to Hermippos, Demonax in his capacity of mediator also saw to the settlement of the relations of Kyrene with its semi-colony Barke or extended his legislation to the

17 Pour l’apparat critique, on relèvera les leçons suivantes: l. 29 προσνείμας est une correction pour -νίμας du papyrus; ἐξο̣ντ ou peut-être ἐξ ὧν τ[propose Gallo 1975 (*ad loc.*).

18 Gallo 1975, p. 47: «che si tratti di disattenzione o fraintendimento della fonte da parte di Eraclide, credo sia da escludere».

19 Gallo 1975, p. 49 et Giangiulio 2009, pp. 90-91.

20 Gallo 1975, pp. 50-51.

latter».[21] Si le schéma de la métropole et de sa colonie fonctionne réellement (ce que certains historiens, comme P. Carlier, ne semblent pas appuyer),[22] on pourrait dès lors en effet supposer à Barkè la présence des mêmes composantes ethniques que l'on observe dans la métropole; mais l'hypothèse selon laquelle Démonax ait fait des Barcéens une catégorie à part entière, sur la base de leur lieu de résidence, reste très fragile.

Une seconde hypothèse nous ramène au problème de l'identification du premier groupe mentionné par Hérodote: à côté des Théréens, les périèques. Là aussi, un raisonnement doit être reconstitué, aux conclusions incertaines: parmi les interprétations données, l'une d'entre elles identifiait ces derniers à des indigènes Libyens, habitant le territoire de Cyrène, et faisant d'une façon ou l'autre partie de la πόλις. Si les périèques étaient de souche libyenne,[23] et si Barkè avait une forte composante libyenne – ce qui est une probabilité, étant donné qu'ils constituent cette population de mécontents qui se rangent contre Arcésilas II[24] –, on pourrait alors dire que nombre de Barcéens étaient périèques. C'est ce que semble conjecturer déjà C. de Oliveira Gomes: «ils durent composer l'essentiel des périèques intégrés dans l'une des tribus fondées par Démonax». Mais on voit là encore combien le raisonnement reste fragile, les sources manquant pour appuyer cette hypothèse.

Quelle qu'ait été la réalité historique, que l'archéologie viendra peut-être éclairer, philologues et historiens ont jusqu'ici considéré le témoignage d'Hermippe comme entièrement isolé:[25] ils font deux séries distinctes des sources envisagées, en lisant d'une part Hérodote, Diodore, Athénée, et de l'autre Hermippe de Smyrne. C'est sur ce point que l'analyse se concentrera désormais: il est peut-être possible de poursuivre au-delà l'étude historiographique, en rappelant du moins le témoignage délicat d'un fragment de Diodore de Sicile.

21 Bollansée 1995, p. 295. Deux hypothèses s'imposent donc pour lui: celle qu'a déjà exprimée I. Gallo, d'une part; l'autre possibilité est que Démonax ait pris, outre celles que nous connaissons, une troisième mesure, mettant en jeu les Barcéens.

22 Certains historiens n'envisagent pas un rapport si étroit entre Cyrène et Barkè à l'époque de Démonax: Carlier 1984, p. 476 parle à l'inverse d'une «dynastie battiade indépendante», qui prendrait fin lorsque Alazir est assassiné en compagnie d'Arcésilas III. Il conclut que ce n'est que lorsque les Perses s'emparent de la ville que Barkè retomberait alors sous l'autorité directe des rois de Cyrène.

23 Voir notamment les conclusions déjà évoquées de Mitchell 2000 dans son analyse des périèques, et le bilan dressé par de Oliveira Gomes 2007, p. 80 et note 54, qui semble proposer un rapprochement plus serré encore entre périèques et Barcéens.

24 Voir Chamoux 1953, p. 137, et de nouveau de Oliveira Gomes 2007, p. 80 (qui commente: «l'aventure apparaît comme un processus classique de scission dans une communauté sans coercition légitime, déchirée par des rivalités dynastiques et des fragilités sociales»). Mais on ne dispose malheureusement d'aucun autre argument pour soutenir cette idée d'une forte composante libyenne chez les Barcéens.

25 Gallo 1975, p. 47; Bollansée 1995, pp. 295-297.

3 Le témoignage de Diodore sur Démonax

Le récit de la colonisation et de ses conséquences semble avoir eu une certaine importance au sein du livre VIII de la *Bibliothèque Historique*: si une place privilégiée devait être accordée à la Sicile et à la Grande-Grèce, l'histoire de la colonie de Théra figure aussi dans les fragments conservés sur l'époque archaïque. Elle ne devait toutefois pas pour autant constituer chez Diodore une séquence narrative de l'importance que revêtent les Λιβυκοὶ λόγοι chez Hérodote (4, 145-205).[26] Le fr. 8, 43 donne le court extrait suivant:[27]

> Ὅτι τῆς τῶν Κυρηναίων στάσεως διαιτητὴς ἐγένετο Δημῶναξ Μαντινεύς, συνέσει καὶ δικαιοσύνῃ δοκῶν διαφέρειν. Οὗτος οὖν πλεύσας εἰς Κυρήνην καὶ παρὰ πάντων λαβὼν τὴν ἐπιτροπήν, διέλυσε τὰς πόλεις ἐπὶ τούτοις.
>
> 1 Δημῶναξ Dindorf in editionibus Diodoreis : Δημώναξ cod. Turonensis C 980 || 3 τοὺς πολίτας dubitanter proposui.
>
> Démonax de Mantinée fut l'arbitre de la lutte civile qui éclata entre les Cyrénéens, car il passait pour se distinguer par son intelligence et son sens de la justice. Il fit voile pour Cyrène et, ayant reçu de tous les pleins pouvoirs, il réconcilia les cités aux conditions suivantes.

Le passage provient de la section thématique « Sur les Vertus et les Vices » de l'anthologie que Constantin VII Porphyrogénète fit compiler au Xe siècle, et est en cela très précieux: les études menées sur les mécanismes de la compilation constantinienne ont montré la grande fidélité – la littéralité – avec laquelle les rédacteurs de l'anthologie faisaient recopier les textes d'historiens,[28] si bien que l'on peut probablement considérer être ici en présence des mots mêmes de Diodore.[29] De toute évidence, il s'agit de l'*incipit* de la narration portant sur la réforme de Démonax (ou de l'une de ses mesures), coupée par l'excerpteur, mais que l'historien d'Agyrion

26 Voir De Vido 2005, p. 331: chez Diodore, «Cirene è *polis* tra tante, priva di qualsiasi rilevanza centripeta».

27 Je suis mon édition pour les fragments des livres VI-X de Diodore de Sicile: Cohen-Skalli 2012 (*ad loc.*).

28 C'est l'*Exc. de Virt. et Vit.* 41: l'édition de cette section de l'anthologie est fournie par Büttner-Wobst 1906 (volume I) et Büttner-Wobst, Roos 1910 (volume II). Sur la 'qualité' des extraits des *Excerpta Constantiniana*, citant fidèlement les œuvres originales des historiens, et en respectant l'ordre interne, voir les mécanismes de la compilation résumés par Cohen-Skalli 2012, pp. XXXI-XXXVI (avec bibliographie).

29 Ou à peu de choses près: voir les quelques insertions ou suppressions opérées par l'excerpteur essentiellement en début (ou fin) d'*excerptum*, Cohen-Skalli 2012, pp. XXXIV-XXXVI.

devait rapporter dans son ensemble: les mots ἐπὶ τούτοις qui referment l'*excerptum* introduisaient sans doute chez lui les termes mêmes de la mesure en question. Comme dans tout processus de fragmentation, l'extrait se trouve désormais isolé de son contexte d'origine: le propos de l'excerpteur était de conserver l'exemple d'un homme vertueux, Démonax, distingué par son intelligence et son sens de la justice (συνέσει καὶ δικαιοσύνῃ δοκῶν διαφέρειν) – et cet aspect seulement. L'annotation ἀρετή figurant en marge du manuscrit de Tours confirme cet intérêt particulier[30] et justifie en quelque sorte le choix de ce bref passage. Bien qu'écourtée, la lettre de Diodore a néanmoins dû être conservée.

Le texte tel qu'il est transmis par le manuscrit contient toutefois un paradoxe: Diodore y fait état d'une στάσις, qui devrait renvoyer à un conflit au sein de la cité; il conclut néanmoins que plusieurs cités (τὰς πόλεις) sont réconciliées – et donc concernées – par l'action de Démonax. Ce dernier est l'arbitre de la lutte civile qui oppose entre eux les Cyrénéens, mais son action a pour conséquence chez Diodore de faire s'accorder entre elles plusieurs cités. Le terme στάσις peut certes traduire différentes réalités, allant de la discorde au sein de la famille à la guerre civile, mais toutes devraient renvoyer en tout cas à un conflit *interne*. Par définition, en effet, la στάσις n'engage d'ordinaire qu'une même πόλις (ou un même οἶκος)[31] – parfois peut-être, un même ἔθνος dispersé sur un plus vaste territoire que la cité.[32] Il serait donc tentant de proposer de corriger le texte de Diodore de la façon la plus simple et la plus évidente possible, en substituant τοὺς πολίτας (les «citoyens») à τὰς πόλεις (les «cités») dont parle le fragment. À ma connaissance toutefois, la difficulté n'a pas été relevée par les éditeurs,[33] et le texte n'a pas été corrigé.

30 La liste des *marginalia* contenus dans le *Turonensis* C 980 (*De Virtutibus et Vitiis*) est éditée par Németh 2010, pp. 269-316, ici p. 282.

31 Selon les quatre définitions distinguées par les historiens modernes: pour un bilan sur la στάσις, voir Fischer 2000, pp. 83-123, en particulier pp. 84-90 (avec bibliographie, notamment le livre toujours fondamental: Gehrke 1985).

32 Ce dernier sens, plus délicat, semble émerger chez Diodore lorsqu'il parle des Siciliotes. Peut-être faut-il penser qu'un tel sens est possible lorsqu'un même peuple, même disséminé sur un vaste territoire, se trouve placé sous un même gouvernement. En 11, 72, 2, s'agissant des Siciliotes de l'ensemble de la Sicile et de la situation générale découlant du renversement de la tyrannie à Syracuse, l'historien conclut en effet: «mais ensuite, ils tombèrent à nouveau dans les guerres et les discordes intestines (εἰς πολέμους καὶ στάσεις), pour les raisons que voici». De même peut-être dans un fragment de Photios d'interprétation délicate (fr. 34-35, 2 Walton = *Testimonium e libro XXXIV*, p. 88 Goukowsky), selon lequel la Sicile commence à se libérer de la rébellion, la στάσις (révolte d'esclaves de la Sicile entière).

33 Seul Cordiano 2012, p. 88, souligne la difficulté, en proposant dans son commentaire la correction «cittadini» (il fait référence à d'autres «moderni», dont je n'ai pas connaissance, qui l'ont précédé sur ce point). Il expose par la suite l'hypothèse, qu'il considère comme plus probable, selon laquelle on peut s'abstenir de corriger le texte.

4 Rapprochement entre Diodore et Hermippe

Si l'on veut s'abstenir de corriger le texte, il faut du moins s'attacher à l'expliquer: l'hypothèse la plus simple tiendrait ici dans un rapprochement entre les propos de Diodore et ceux d'Hermippe. Contrairement à ce qu'ont affirmé jusqu'ici les historiens,[34] le témoignage de ce dernier n'est en effet pas absolument isolé; du moins n'y a-t-il pas contradiction entre les deux auteurs. La précision sur la charge exercée par Démonax dans sa patrie d'origine, qui est βασιλεὺς Μαντινέων chez Hermippe, alors qu'il est chez Hérodote «le citoyen le plus réputé» (ἄνδρα τῶν ἀστῶν δοκιμώτατον, 4, 161) et chez Athénée «l'un des citoyens» (ἑνὸς τῶν πολιτῶν, 4, 154d) – ce qui n'est de toute façon pas contradictoire, comme l'a bien montré A.I. Waissglass[35] – n'a simplement pas d'équivalent chez Diodore: l'*excerptum* ne fournit aucune précision sur la fonction occupée par le citoyen-réformateur dans sa cité d'Arcadie.

En revanche, si l'on choisit de conserver la leçon du manuscrit, la référence à des cités plurielles chez l'historien d'Agyrion ne saurait être comprise qu'en écho à une source où plusieurs territoires étaient évoqués: si Diodore voyait intervenir chez l'auteur qu'il consultait différents territoires (comme chez Hermippe, avec celui des Cyrénéens, Κυρηναίοις, l. 21, celui des Barcéens, Βαρκαίοις, l. 29, et même la Libye entière, Λιβύην, l. 34), il pouvait aisément résumer l'ensemble par un pluriel, qui serait pour nous la trace de l'utilisation d'une telle source. Parmi les textes conservés sur la réforme de Démonax, seul le papyrus d'Hermippe comporte cette 'variante', faisant intervenir les Barcéens. Diodore pourrait donc dépendre de l'auteur de Smyrne (ou avoir avec ce dernier une source commune). Mais, si c'est bien le cas, il le transpose ici au prix d'un anachronisme, ce qui assez courant dans l'ensemble de la *Bibliothèque* (en particulier pour les toponymes), en faisant de Barkè elle aussi pleinement une πόλις au VIe siècle. Il peut sans doute la considérer à son époque comme une cité à part entière de la Libye Pentapole,[36] mais elle ne devait constituer au VIe siècle qu'un groupement urbain (comme Taucheira): au temps de Démonax, il serait en tout cas anachronique de

34 Qui ont l'habitude de parler d'une part d'Hérodote, Diodore et Athénée, et d'Hermippe de l'autre. Cfr. Carlier 1984, p. 404, nota 172, et *supra*, nota 25.

35 Waissglass 1956, p. 169, qui montre qu'Hermippe est tout simplement plus précis. La démonstration de Waissglass est acceptée par la grande majorité des historiens après lui (*contra*, les savants antérieurs, cités par Bollansée 1995, p. 295).

36 Pour un inventaire des toponymes (et ethniques) de la Cyrénaïque, on renverra au chapitre détaillé de Dobias 2000, pp. 251-265; sur la réalité que devait constituer la province romaine de la Pentapole (dont on ne sait dater la création avec certitude), regroupant Cyrène, Apollonia, Ptolémaïs (après Barkè), Taucheira et Bérénikè, voir pp. 260-261; sur Barkè en particulier, voir pp. 252-253.

prendre le terme de πόλις (au singulier comme au pluriel) au sens de 'cité-État'.

Il n'est pas rare que Diodore opère ainsi la conversion en une donnée géographique de son temps, d'autant qu'il n'a pas une connaissance directe du territoire de Cyrène. Au livre I de la *Bibliothèque Historique*, Diodore fait intervenir Barkè, alors qu'elle n'existe pas encore à cette époque (en 1, 68, 2). Pour le section du livre XVIII ayant trait à la Cyrénaïque, A. Laronde a déjà donné des exemples de ce type de synecdoques, où l'historien emploie «Cyrénéens» pour désigner Cyrénéens et Barcéens (18, 19, 3). Il montre qu'il n'y a en fait pas de contradiction: par ἐκ τῆς Κυρήνης, Diodore entend parler de l'ensemble de la Cyrénaïque.[37] Diodore aurait donc pu transposer ici Hermippe selon les réalités géographiques de son temps.

5 Tendances historiographiques

Cette intuition doit rester une hypothèse, appuyée toutefois par les tendances historiographiques de Diodore au sein de la seconde pentade: ses sources narratives alternent, et s'il recourt souvent à Hérodote et à Éphore, ce n'est de toute évidence pas le cas ici. Les termes mêmes diffèrent assez sensiblement de la présentation qu'en donne l'historien d'Halicarnasse;[38] quant à Éphore (*FGrHist* 70 F 54), il semble diverger ici d'Hermippe et de Diodore, en donnant au réformateur mantinéen le nom de Δημέας, dont on n'a aucune trace ailleurs.

Si maigres que soient ces données, on rappellera en outre la tendance probable de Diodore à consulter l'auteur de Smyrne pour les livres VIII-X: certains rapprochements récurrents avec Diogène Laërce permettent parfois de montrer qu'il constitue leur source commune.[39] D'un point de vue de structure, il n'est peut-être pas anodin de souligner en outre que les thèmes que les fragments de Diodore mettent au premier plan pour chacun des trois livres se superposent aux sujets choisis par Hermippe pour trois traités que l'on connaît de lui:[40] on aurait quelques échos du traité *Sur les législateurs* au livre VIII (avec des figures comme celle de Démonax), de

37 Laronde 1987, p. 47. La chose se comprend aisément à la fin de l'époque hellénistique, et on la retrouve par exemple dans le nom de la province romaine «Cretae et Cyrenarum».

38 Il serait d'ailleurs étrange que Diodore ne reprenne pas de sa source le terme καταρτιστήρ, qui est le mot qu'il emploie le couramment pour parler d'arbitrages (mais qu'Hérodote n'utilise qu'à deux reprises dans toutes les *Histoires*, précisément ici en 4, 161 et en 5, 28). Diodore parle ici de διαιτητής (seule occurrence dans l'ensemble de la *Bibliothèque*: il la reprend peut-être de sa source).

39 Cohen-Skalli 2012, p. 130. Un rapprochement avec Hermippe pour le livre IX a déjà été proposé par Breglia 2005, p. 305.

40 Les titres sont donnés par *FGrHist Cont.* 1026 T 5.

l'écrit *Sur les Sept Sages*, un thème qui forme l'ossature du livre IX, et de *Sur Pythagore*, le pythagorisme formant le sujet principal du livre X. L'analogie entre les trois traités hermippéens et les sujets charnières de ces livres de la *Bibliothèque* n'est peut-être pas anecdotique.

Il est difficile de pousser au-delà l'analyse, mais suivant une hypothèse vraisemblable, Hermippe remonterait lui-même à la Κυρηναίων πολιτεία perdue d'Aristote.[41] Si, en tout cas, Diodore lit bien Hermippe ici, les deux témoignages alors se confondent, et la question de l'extension de la réforme de Démonax (ou d'un de ses aspects) à Barkè, et des rapports politiques entre Cyrène et Barkè avant la prise de cette dernière par les Perses, ne sont lus qu'au travers d'une seule et même source. Le fragment diodoréen éclairerait toutefois deux points: la fidélité de l'épitomè d'Héraclide Lembos à sa source (Hermipp. *FGrHist. Cont.* 1026 F3) trouverait ici sa confirmation. En outre, cette lecture renseignerait, sinon sur la Cyrénaïque à l'époque archaïque, du moins sur les réalités politiques et territoriales du Ier siècle av. J.C.: les anachronismes, courants chez Diodore, nous informent sur la représentation géographique que se faisait un Grec de l'extrême fin de l'époque hellénistique. Si Barkè est considérée par Diodore comme une πόλις à part entière, c'est peut-être l'écho d'une réalité administrative nouvelle, attestée du moins à partir de l'époque impériale, la Πεντάπολις, où les πόλεις étaient effectivement plurielles.[42] Dans cette Libye Pentapole, les cités conservent chacune une gestion autonome de πόλις, tout en étant associées dans leurs rapports avec le pouvoir romain.

Bibliographie

Bazama, A.; Vickers, A.M. (1971). *A Fifth Century B.C. Tomb in Cyrenaica*, «LibAnt» 8, pp. 69-84.

Bollansée, J. (1995). *Hermippos of Smyrna on Lawgivers: Demonax of Mantineia*, «AncSoc» 26, pp. 289-300.

Bollansée, J. (éd.) (1999). *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued, IV A/3, Hermippos of Smyrna (1026 F 26-33*), Leyden; Boston; Köln.

Breglia, L. (2005). *Eforo e il modello erodoteo*, in Giangiulio, M. (a cura di), *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia* (Labirinti 88), Trento, pp. 277-314.

Buccino, L. et al. (2005). *I Greci in Africa*, in Moscati, S.; Giuliano, A. (a cura di), *Il mondo dell'archeologia*, Roma.

Büttner-Wobst, Th. (ed.) (1906). *Excerpta de virtutibus et vitiis*, I, Berlin.

41 Gallo 1975, p. 49; à moins qu'il ne lise une source mantinéenne, Carlier 1984, p. 404.

42 Dobias 2000, p. 260.

Büttner-Wobst, Th.; Roos, A.G. (ed.) (1910). *Excerpta de virtutibus et vitiis*, II, Berlin.

Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.

Chamoux, F. (1953). *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris.

Cohen-Skalli, A. (éd.) (2012). *Diodore de Sicile. La Bibliothèque Historique. Fragments des livres VI-X*, Paris.

Cordiano, G. (2012). *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica. Libri VI-VII-VIII. Commento storico*, Milano.

de Oliveira Gomes, C. (2007). *La cité tyrannique. Histoire politique de la Grèce archaïque*, Rennes.

De Vido, S. (1998). *Regalità e aristocrazia a Cirene*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche» 132, pp. 1-42.

De Vido, S. (2005). *Tradizioni storiche ed etnografiche nella Libia di Diodoro*, in Bearzot, C.; Landucci, F. (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella* Biblioteca storica, Milano, pp. 327-356.

Dobias C. (2005). *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène* (Karthago 25), Paris.

Dore, J.N. (1994). *Is El-Merj the Site of Ancient Barqa? Current Excavations in Context*, in Reynolds, J.M. (ed.), *Cyrenaican Archaeology. An international colloquium* (Libyan Studies 25), Cambridge, pp. 265-274.

Gallo, I. (1975). *Frammenti biografici da papiri*, I, Roma 1975.

Gehrke, H.-J. (1985). *Stasis. Untersuchung zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München.

Gehrke, H.-J.; Schütrumpf, E. (1996). *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung. Band 9, Teil III: Aristoteles Politik Buch IV-VI*, Berlin, Darmstadt.

Giangiulio, M. (2009). *'Bricolage' coloniale. Fondazioni greche in Cirenaica*, in Lombardo, M.; Frisone, F. (a cura di), *Colonie di colonie. Atti del Convegno Internazionale (Lecce, 22-24 giugno 2006),* Galatina, pp. 87-98.

Giangiulio, M. (2010). *Cirene, Barce e i Persiani*, in *Memorie coloniali* (Hesperìa 27), Roma, pp. 179-191.

Grenfell, B.P.; Hunt A.S. et al. (eds.) (1898). *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, London.

Hölkeskamp, K.-J. (1993). *Demonax und die Neuordnung der Bürgerschaft von Kyrene*, «Hermes» 121, pp. 404-421.

Jeffery, L.H. (1961). *The Pact of the First Settlers at Cyrene*, «Historia» 10, pp. 139-147.

Laronde, A. (1987). *Cyrène et la Libye hellénistique.* Libykai Historiai, Paris.

Luni, M. (2011). *Le nouveau sanctuaire de Déméter et la 'Ceinture sacrée' à Cyrène à l'époque royale*, «CRAI», pp. 223-294.

Maffre, J.-J.; Mohamed F.A. (1993). *Une nouvelle amphore panathénaïque découverte à Barca, en Cyrénaïque*, «RA», pp. 91-100.

Mitchell, B. (2000). *Cyrene: Typical or Atypical?,* in R. Brock, S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford, pp. 82-102.

Napoleone A. (1999). *La δημοκρατία a Cirene: problemi e prospettive*, «AION(archeol)» n.s., 6, pp. 91-107.

Németh, A. (2010). *Imperial Systematization of the Past: Emperor Constantine VII and his Historical Excerpts*, Université de Budapest: www.etd.ceu.hu/2010/mphnea01.pdf.

Ottone, G. (2002). *Libyka. Testimonianze e frammenti*, Tivoli.

Pierini, M.G. (1971). *La tomba 'di Menecrate' a Barce in Cirenaica*, «QAL» 6, pp. 23-34.

Reynolds, J.M. (1999). *Inscriptions of El-Merg and its Neighbourhood*, in Laronde, A.; Maffre, J.-J. (édd.), *Cités, ports et campagnes de la Cyrénaïque gréco-romaine. Actes de la journée d'étude sur la Cyrénaïque (Paris, 21 novembre 1992)* (Karthago 24), Paris, pp. 135-140.

Ryan, F.X. (2001). *Die Herkunft der zu Kyrene ansassigen Perioiken*, «LibStud» 32, pp. 79-86.

Schäfer, H. (1952). *Die Verfassungsgeschichtliche Entwicklung Kyrenes im ersten Jahrhundert nach seiner Begründung*, «RhM» 95, pp. 135-170 (= *Probleme der alten Geschichte*, Göttingen 1963, pp. 222-252).

Waisglass, A.I. (1956). *Demonax, βασιλεὺς Μαντινέων*, «AJPh» 77, pp. 167-176 .

Wehrli, F. (Hrsg.) (1974). *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Supplementband I. Hermippos der Kallimacheer*, Basel; Stuttgart.

La référence aux Sept dans les monarchies gréco-iraniennes d'Anatolie à l'époque hellénistique

Charlotte Lerouge-Cohen (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France)

Abstract The article analyzes the reasons why Greco-Iranian kings of the Hellenistic period claimed to descend from one of the 'Seven', the conspirators who helped Darius seize power in 522 by killing the usurping 'Magus'. It is not a practice inherited from the Persian nobility, but rather the sign of the cultural integration of these kings into the Greek world. Indeed the Seven, these new 'Tyrannicides', enjoyed great popularity in Greece. Furthermore, the unlikely idea that Darius would have rewarded his accomplices by offering them a kingdom could ensue from an interpretation of Herodotus' narrative.

J'ai choisi, dans le cadre de cette journée consacrée à Pierre Carlier, de m'intéresser aux récits que développèrent à propos de leurs origines les dynasties qui régnaient sur trois des royaumes gréco-iraniens d'Anatolie à l'époque hellénistique, à savoir le Pont, la Cappadoce et l'Arménie. Toutes en effet ont pour point commun de faire remonter leurs origines à l'un des 'Sept', c'est-à-dire l'un des sept nobles perses conjurés qui en 522 assassinèrent le mage usurpateur Smerdis et permirent à l'un des leurs, Darius, de monter sur le trône.[1] Quelle signification peut-on donner à cette prétention, et que nous apprend-elle sur l'identité de ces dynasties de culture mixte, qui étaient certes d'origine perse – il s'agit de descendants de colons perses installés en Asie mineure par les Achéménides – mais étaient également profondément hellénisées et firent entrer leurs royaumes dans l'univers politique et culturel hellénistique? C'est la question que je tenterai de traiter, après avoir fait deux remarques. D'abord, l'affiliation aux Sept fut associée en Cappadoce, à partir au moins du règne d'Ariarathe V (163-130 av. J.-C.), à l'établissement d'un lien de sang avec la famille des rois achéménides,[2] qui au premier siècle ap. J.-C. a totalement supplanté la référence aux Sept;[3]

1 L'épisode est connu par la grande inscription de Darius à Behistoun ainsi que par des sources grecques. Pour l'inscription de Behistoun cfr. Weissbach 1931, pp. 9-74 (ouvrage consultable sur le site achemenet.com); les paragraphes évoquant le meurtre du mage sont les § 10-14 et 68-69. Pour les sources classiques, les récits principaux se trouvent chez Hdt., 3, 30 puis 61-88; Ctes. Fr. 13 par. 11-18; Iust., 1, 9-10.

2 Voir le texte de Diodore de Sicile dont les références sont données note 7.

3 Joseph., *BJ*, 1, 228-229: à la cour d'Hérode, Glaphyra, princesse cappadocienne mariée à l'un des fils du roi, ne cessait de vanter ses origines royales, rappelant qu'elle descendait de Téménos d'un côté, de Darius de l'autre (elle se fit pour cela rapidement détester des autres femmes de la famille). Elle n'évoque plus les Sept.

ensuite, on sait que le plus célèbre des rois gréco-iraniens, Mithridate VI du Pont (111-63 av. J.-C.), sans plus mentionner les Sept parmi ses ancêtres, se présentait comme descendant de Cyrus et Darius d'un côté, Alexandre le Grand et Séleucos de l'autre.[4] La proclamation d'un lien avec les Sept fut donc concurrencée au fil du temps, puis remplacée par un rattachement direct à la famille des Achéménides – et des Séleucides dans le cas de Mithridate. Cette évolution est intéressante et mérite un commentaire. J'ai choisi cependant ici de m'intéresser spécifiquement aux Sept, qui aux troisième et second siècle fournirent des origines à trois dynasties et constituaient donc la référence primordiale dans le monde des royaumes gréco-iraniens.[5]

Plusieurs sources nous permettent de connaître les discours généalogiques forgés par ces dynasties. Le texte le plus ancien concerne les rois de 'Cappadoce pontique', nom ancien du Pont, et se trouve chez Polybe. Ce dernier, à l'occasion de son récit sur les débuts du règne d'Antiochos III (223-187), est amené à raconter le mariage que contracta ce dernier en 222.[6] Antiochos III se trouvait alors à Séleucie-du-Zeugma, lorsqu'arriva de la Cappadoce du Pont-Euxin son amiral Diognétos, amenant Laodice, fille du roi Mithridate, jeune fille promise comme femme au roi:

> ὁ δὲ Μιθριδάτης εὔχετο μὲν ἀπόγονος τῶν ἑπτὰ Περσῶν ἑνὸς τῶν ἐπανελομένων τὸν μάγον, διατετηρήκει δὲ τὴν δυναστείαν ἀπὸ προγόνων τὴν ἐξ ἀρχῆς αὐτοῖς διαδοθεῖσαν ὑπὸ Δαρείου παρὰ τὸν Εὔξεινον πόντον.
>
> Ce Mithridate se flattait d'être le descendant d'un des sept Perses qui avaient tué le Mage, et il avait conservé, à la suite de ses ancêtres, le gouvernement (*dynasteia*) que Darius, à l'origine, leur avait concédé sur les bords du Pont-Euxin.

Pour les rois de Cappadoce, notre source est Diodore de Sicile, résumé par Photius, qui écrit au moment d'évoquer Ariarathe V:[7]

4 Voir Iust., 38, 6, 7-8: Mithridate évoque ses origines dans un discours qu'il adresse à son armée juste avant d'entrer en guerre avec les Romains.

5 Voir sur ce sujet l'article fondamental de Panitschek 1987/1988: la prétention généalogique commune aux rois du Pont et de Cappadoce s'explique par la rivalité territoriale qui existait entre les deux royaumes.

6 Plb., 5, 43. Traduction Budé légèrement modifiée. Voir aussi D.S., 19, 40; Flor., 1, 40, 1; Ampel., 30, 5.

7 D.S., 31, 19 = Phot., *Bibl.,* 382a et suiv. P. Goukowsky, dans la nouvelle édition qu'il a donnée pour la CUF des fragments des livres 27-32 de la *Bibliothèque historique* (2012), ne comptabilise pas ce passage parmi les fragments mais parmi les *testimonia*, et il le fait apparaître après le fr. 31. Pour davantage de commodité, je continue à le citer comme Fragment selon le principe adopté par F.R. Walton dans sa traduction de la Loeb Classical Library.

ὅτι λέγουσιν ἑαυτοὺς οἱ τῆς Καππαδοκίας βασιλεῖς εἰς Κῦρον ἀναφέρειν τὸ γένος τὸν ἐν Πέρσαις, διαβεβαιοῦνται δὲ καὶ τῶν ἑπτὰ Περσῶν τὸν μάγον ἐπανελομένων ἑνὸς ὑπάρχειν ἀπόγονοι .

Les rois de Cappadoce disent que leur lignée remonte à Cyrus, le roi des Perses, et ils affirment descendre d'un des sept Perses qui tuèrent le mage.

C'est ainsi qu'ils font remonter leur origine à Cyrus et à Anaphas auquel, disent-ils, fut octroyé le pouvoir sur la Cappadoce (τὴν Καππαδοκίας δυναστείαν) à cause de son courage (δι' ἀνδρείαν) dans des conditions telles qu'il ne payait pas de tribut aux Perses.

Enfin en Arménie la dynastie des Orontides, qui régna jusqu'environ 200 av. J.-C., se réclamait, d'après Strabon, d'Hydarnès, l'un des Sept Perses:[8]

τελευταῖος δ' ὑπῆρξεν Ὀρόντης ἀπόγονος Ὑδάρνου, τῶν ἑπτὰ Περσῶν ἑνὸς.

le dernier (qui dirigea l'Arménie) fut Orontès, le descendant d'Hydarnès, l'un des Sept Perses.

La généalogie que s'attribuent les dynasties de ces trois royaumes n'est pas crédible, et les tentatives récentes pour rattacher effectivement telle ou telle famille à l'un des Sept ne sont pas convaincantes.[9] On peut douter de toute façon que le souvenir d'un tel lien ait pu perdurer aussi longtemps – trois siècles au minimum – dans des régions éloignées des anciens centres de pouvoir perse, au sein d'une culture qui se transmet essentiellement de façon orale.

Le fait de se présenter comme descendant d'un des Sept ne constitue probablement pas non plus la survivance d'un ancien usage perse: rien dans les sources en tout cas ne permet de l'affirmer avec certitude.[10]

Quant à l'idée selon laquelle les *dynasteiai* du Pont et de Cappadoce auraient été confiées par Darius aux ancêtres des Mithridatides et des

8 Str., 11, 14, 15.

9 Voir en particulier, à propos des rois du Pont, Bosworth, Wheatley 1998, qui cherchent à montrer que les Mithridatides descendent bien du conjuré Gobryas ainsi que de Darius lui-même; leur démonstration toutefois n'entraîne pas la conviction.

10 Briant 1996, p. 141, ne remet pas en cause l'idée selon laquelle l'appellation de «Sept», qui n'apparaît que dans les sources grecques, était utilisée à l'intérieur de l'aristocratie perse. Il dénie cependant (pp. 140-149) toute vraisemblance aux récits que produisent les sources grecques sur la place qu'occupaient les descendants des 'Sept' dans la société perse, et sur les privilèges dont ils jouissaient. Sur le fait que les sources classiques ne prouvent pas de façon certaine que les nobles perses se référaient effectivement aux Sept pour témoigner de leur haute naissance, voir Lerouge-Cohen 2013.

Ariarathides pour les remercier du courage dont ils avaient fait preuve lors du meurtre du mage, comme l'affirment Polybe et Diodore, on ne peut en aucun cas la retenir. On sait, grâce à l'inscription de Béhistoun et grâce à Hérodote, que les conjurés avaient effectivement reçu de Darius des privilèges – non pas, d'ailleurs, pour les féliciter de leur courage, mais pour les remercier d'accepter de se soumettre à l'autorité du nouveau roi: Darius dans l'inscription de Béhistoun appelle ses successeurs à les protéger et selon Hérodote, ils obtinrent le droit entrer dans le palais sans introducteur cependant que les Achéménides étaient obligés, à l'avenir, de choisir leurs femmes au sein de leurs familles.[11] Il n'est nullement question ici du don d'une *dynasteia*. On ne peut imaginer de toute façon un roi achéménide donnant à l'un de ses obligés une *dynasteia*. P. Briant a bien montré que les rois perses pouvaient certes offrir des terres ou des villes à de hauts personnages qu'ils voulaient remercier, mais que dans ce cas ils ne leur faisaient cadeau, en réalité, que des revenus fiscaux que fournissait tel ou tel territoire.[12] Il ne s'agit donc en rien d'un don de nature politique, contrairement à ce qu'implique le terme de *dynasteia*.[13]

On doit donc admettre que les récits développés en Cappadoce et dans le Pont pour rattacher à l'un des sept conjurés les dynasties au pouvoir dans ces royaumes ne présentent pas de fondement historique. Ils constituent une légende qui s'est créée à l'époque hellénistique.

Cela posé, il faut essayer de comprendre dans quel contexte et pour quels destinataires cette légende fut élaborée. Etait-elle destinée aux grandes familles iraniennes anciennement installées en Asie Mineure par les Achéménides, dont les Mithridatides et les rois de Cappadoce, de fait, étaient issus? Le fait de se choisir cette généalogie témoignerait de l'influence majoritaire qu'exerçaient ces familles dans le royaume, et donc du fait que ces royaumes, bien qu'hellénisés en apparence, étaient en réalité avant tout des 'rejetons' de l'empire achéménide.

Cette thèse n'est cependant pas satisfaisante. Si les Iraniens jouaient probablement un rôle important dans ces royaumes, ils ne constituaient pas cependant l'ensemble de la population: la majeure partie de celle-ci était en effet composée d'indigènes (donc d'Anatoliens), et le Pont comptait également un certain nombre de Grecs rassemblés dans les cités de la Mer Noire. Peut-on imaginer que les rois aient mis au point un discours

11 Voir l'inscription de Behistoun § 69; Hdt., 3, 84.

12 Cfr. Briant 1985.

13 Il est vrai que parfois une famille, si elle s'installait dans la ville dont elle avait reçu les revenus fiscaux, pouvait y créer une forme de dynastie difficile à définir du point de vue institutionnel mais dont on a des exemple: les Mithridatides du Pont, en particulier, 'possédaient', semble-t-il, la ville de Cios à l'époque achéménide (cfr. D.S., 20, 111, 4; Plu., *Demetr.*, 4. Cfr aussi Luc., *Macrobioi*, 13). Là encore toutefois, si une situation à dimension politique s'est bien créée de fait, le Roi n'a pas offert de '*dynasteia*' à cette famille.

s'adressant uniquement à un segment de la population? Si tel était le cas, il faudrait considérer qu'il existait d'autres discours, destinés à d'autres parties de la population, et dont on n'aurait aucunement connaissance, ce qui n'est pas très plausible. On doit noter également que, dans le passage de Polybe relatif au mariage d'Antiochos III avec Laodice, Mithridate II semble mentionner fièrement ses origines devant Antiochos III, car elles donnent du prix à sa fille: en rien la fierté issue d'un lien de famille avec les Sept ne paraît cantonnée à un milieu perse. Pour Diodore de Sicile de même, la généalogie perse des Ariarathides vient rehausser la gloire d'Ariarathe V, auquel l'historien grec voue une grande admiration.

Si on doit reconnaître que par l'intermédiaire de leur généalogie, les souverains qui étaient à la tête de royaumes gréco-iraniens cherchent bien à se donner des racines perses, on peut donc douter qu'il s'agisse là d'une attitude visant uniquement à se concilier la fraction perse de leurs sujets.

On voit en revanche les avantages que présentait leur discours généalogique dans un contexte politique et diplomatique dominé par les Séleucides. Lorsqu'ils ancrent leur légitimité dans un acte comme le meurtre du mage, les rois gréco-iraniens indiquent d'abord que le pouvoir qu'ils exercent en Anatolie est plus ancien que celui dont jouissent les Séleucides. Ils évitent ainsi de se présenter comme ce qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire des rois qui se sont taillé un royaume au détriment des Séleucides et devraient donc être considérés par des derniers comme des rebelles. Ils préservent de cette façon la fierté des Séleucides et justifient la politique d'alliance que ces derniers ont privilégiée avec eux. Quant aux Séleucides, en respectant un privilège ancien institué par les Achéménides, ils se présentent comme respectueux du passé, ce qui fait partie d'une idéologie qui remonte à Alexandre: on se souvient que celui-ci, par exemple, était censé avoir restauré la tombe de Cyrus.[14]

Le choix consistant à se donner précisément les Sept comme ancêtres fondateurs était en outre susceptible de recevoir un accueil très favorable de la part des Séleucides. Le récit du meurtre du mage était en effet très connu dans le monde grec, et assorti de connotations unanimement positives: le geste des sept conjurés perses est partout présenté dans les sources grecques (puis romaines) comme un geste noble.[15] La popularité de cet épisode s'explique entre autres par le fait que le meurtre du faux Smer-

14 Cfr. Plu., *Alex.*, 69, 3-4; Arr., *An.,* 6, 29, 4-30, 2.

15 Cfr. Aesch., *Pers.*, 774-777: «Mardis prit le pouvoir le cinquième, opprobre de sa patrie et de ce trône antique, jusqu'au jour où le brave Artaphrénès le tua, par ruse, en son palais, aidée d'amis unis pour cette tâche». Iust., 1, 10, 1: «Les grands (*principes*) avaient acquis une grande gloire en tuant les mages et en leur reprenant le trône». Voir également Platon, qui dans *Lois* (3, 695e) et dans la *Lettre VII* présente Darius sous un jour largement idéalisé en raison de la façon dont il a pris le pouvoir, et des relations qu'il instaure ensuite avec les anciens conjurés.

dis, usurpateur monté illégalement sur le trône, pouvait facilement évoquer un tyrannicide et entrer en résonance avec les idéaux de liberté que les Grecs ont développés.[16] Le discours généalogique des rois gréco-iraniens témoigne donc également, selon toute probabilité, de leur bonne connaissance de l'univers idéologique hellénistique: loin d'obéir à des impératifs qui leur seraient dictés uniquement par les grandes familles perses, ils choisissent au contraire, pour raconter leurs origines, un récit susceptible de donner d'eux une image favorable dans le monde hellénistique.

On peut d'ailleurs se demander si l'idée selon laquelle la constitution des royaumes gréco-iraniens s'explique par un geste de Darius cherchant à remercier ses anciens complices ne témoigne pas elle aussi de l'imprégnation culturelle des dynasties au pouvoir en Cappadoce et dans le Pont. D'après Hérodote en effet, Otanès, une fois que les Sept eurent choisi d'instaurer une nouvelle monarchie à la tête des Perses, décida de ne pas la briguer. En échange de son renoncement au pouvoir, il obtint de ses compagnons le droit de n'obéir à aucun d'entre eux, ni lui, ni ses descendants; Hérodote ajoute que de fait, la maison d'Otanès, «jusqu'à maintenant», est la seule maison perse qui soit «libre» et «n'obéisse qu'aux ordres qu'elle veut bien accepter» (καὶ νῦν αὕτη ἡ οἰκίη διατελέει μούνη ἐλευθέρη ἐοῦσα Περσέων καὶ ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὐτὴ θέλει), du moment qu'elle ne transgresse pas les lois du royaume.[17] Certes, l'historien ne dit pas qu'Otanès obtint de Darius une *dynasteia* pour prix de son aide, et son texte se caractérise par un grand flou: que peut signifier pour une grande maison achéménide le fait d'être «libre» et de n'obéir qu'aux ordres qu'elle veut bien accepter? On peut imaginer cependant qu'à partir de ce récit un lien s'est établi entre la participation au meurtre du mage d'une part et l'obtention d'une *dynasteia* d'autre part.

Je crois donc que c'est à l'époque hellénistique que les dynasties gréco-iraniennes d'Anatolie décidèrent de faire descendre leur famille d'un des meurtriers du mage, et qu'elles le firent à travers une connaissance de la tradition grecque relative à l'histoire perse. On voit bien l'intérêt que présente ce discours: il leur permet à la fois d'être fidèles à leurs origines perses et de jouir d'une image favorable dans le monde dans lequel ils vivent, un monde dominé par la culture grecque.

Un tel discours généalogique s'adresse donc tant à des destinataires extérieurs, les Séleucides, auxquels il donne une bonne image de la dynastie, qu'à des destinataires intérieurs, les sujets du roi ainsi que ses proches, toute cette frange de la population qui possédait en commun une certaine

16 Le fait que, comme le dit Hérodote (3, 67), Smerdis ait donné au peuple «de grandes marques de bienveillance» ne fait qu'accentuer, pour un Grec, sa ressemblance avec un tyran grec de l'époque archaïque.

17 Hdt., 3, 83.

connaissance de l'hellénisme: les Iraniens, certes (qui eux aussi connaissaient l'histoire achéménide faite par les Grecs) mais aussi les Grecs et les Anatoliens hellénisés. Loin d'être destiné à un segment bien précis de la population, il s'adresse en réalité à tout le royaume. Cela ne signifie pas que les éléments culturels proprement iraniens avaient disparu dans ces royaumes: les monnaies pontiques, par exemple, sont ornées de motifs qu'on ne peut expliquer et dont on considère en général qu'ils renvoient aux aspects non-grecs de la culture du royaume. Ce que je pense pouvoir affirmer de façon certaine toutefois, c'est que le souvenir du meurtre du mage ne faisait pas partie de ces éléments spécifiquement iraniens.

Bibliographie

Bosworth, A.B.; Wheatley, P.V. (1998). *The Origins of the Pontic House*, «Journal of Historic Studies» 118, pp. 155-165.

Briant, P. (1985). *Dons de terres et de villes*, «REA» 87/1-2, pp. 53-71.

Briant, P. (1996). *Histoire de l'empire perse*, Paris.

Lerouge-Cohen, Ch. (2013). *La référence aux 'Sept' dans les royaumes gréco-iraniens de l'époque hellénistique: la survivance d'un usage achéménide?*, «Ktèma» 37, 107-114.

Nicolai, R.; Traina G. (a cura di) (2000). *Strabone. Caucaso, Anatolia, Asia centrale. Libri XI-XII*, Milano.

Panitschek, P. (1987/1988). *Zu den genealogischen Konstruktionen der Dynastien von Pontos und Kappadokien*, «Rivista Storica dell'Antichita» 17-18, pp. 73-95.

Weissbach, F.H. (1931). *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig.

Legittimazione dinastica e moneta tra IV e III secolo a.C.

Tomaso Maria Lucchelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Following the death of Alexander the Great, coinage became an important element of dynastic legitimacy for the newly established Hellenistic rulers. An analysis of the development of coin iconography from the 4th century BC shows that Alexander's Successors re-used elements related to both the Macedonian regal and the Persian Achaemenid monetary traditions. The widespread use throughout the Hellenistic world of posthumous Alexander coins, the elaboration of portraits of Alexander and finally the introduction of portraits of new rulers are only one factor of a complex phenomenon that led to the development of a new model for coins in monarchical states.

Il problema di come i generali di Alessandro reagirono al vuoto di potere prodottosi in seguito all'interruzione della linea dinastica macedone è stato, come noto, oggetto di ripetute analisi e studi;[1] in questo ambito, un punto centrale su cui si è posta l'attenzione è quello della legittimazione che le maggiori personalità si sforzarono di ottenere al momento di imporsi come sovrani nella nuova situazione venutasi a creare con la morte del Macedone. Come ha messo in luce in un contributo recente Sabine Müller,[2] per i Diadochi le strategie di legittimazione messe in atto avevano tra gli scopi primari proprio quello di neutralizzare l'impatto dell'interruzione della continuità del potere regio macedone, un potere che regolava la successione in primo luogo in base all'appartenenza a una famiglia reale, quella degli Argeadi, con cui i Diadochi stessi non avevano rapporti di sangue. I successori di Alessandro cercarono quindi di giustificare il loro dominio nei confronti dei nuovi sudditi, o almeno di alcuni gruppi tra essi – quelli più influenti e quelli maggiormente in grado di sostenerli da ogni punto di vista, non solo materiale – attraverso la costruzione di una rappresentazione della propria sovranità elaborata tramite codici quanto più possibile condivisi e senza tuttavia rinunciare al riferimento alle strutture, materiali e ideologiche, della sovranità macedone tradizionale,[3] che pure rappresentava paradossalmente un aspetto molto delicato e potenzialmente negativo per la sua specificità in rapporto ai nuovi contesti in cui i Diadochi si trovavano ad operare.

Trattando di tali strategie di legittimazione, che, come mostra ancora Sabine Müller, si esplicitano in una molteplicità di forme e contesti, non è

1 Per esempio Bosworth 2002; Lund 2002.

2 Müller 2011.

3 Sulle caratteristiche generali della monarchia in Macedonia si veda da ultimo King 2010.

mancata tra gli studiosi un'attenzione specifica all'aspetto della moneta. In questo ambito tuttavia sono state analizzate in prevalenza le scelte puramente iconografiche operate dai Diadochi, e soprattutto in relazione alla comparsa dei ritratti e agli attributi divini che contraddistinguono le rappresentazioni dei sovrani;[4] in questa sede si vuole invece tentare di allargare la visuale, in primo luogo tenendo conto dell'ampio spettro di significati che possiamo attribuire alla moneta antica, spettro che va oltre a quello connesso con l'iconografia, in secondo luogo cercando di individuare, se possibile, uno spazio specifico della moneta in relazione ai fenomeni che concorrono a legittimare i sovrani macedoni in questo difficile momento di passaggio.

1 La moneta del re

Parlare di legittimazione dinastica implica inevitabilmente un riferimento a un potere monarchico, e già questo costituisce in relazione alla moneta greca un aspetto sotto diversi punti di vista problematico; sebbene infatti il rapporto tra regalità e moneta coniata sia pressoché originario, dal momento che essa fu probabilmente inventata in un territorio sottoposto alla sovranità di un monarca, vale a dire il regno di Lidia,[5] la moneta stessa non appare certamente, già negli sviluppi dei decenni immediatamente successivi alla sua nascita, un'istituzione tipicamente monarchica; non è facile dunque, prima dell'ellenismo, individuare chiaramente un modello specificamente monarchico nell'elaborazione di iconografie monetarie o in altri aspetti che possano aver influenzato le scelte dei Diadochi.

Sebbene la moneta in epoca tardo arcaica e classica sia in sé un elemento proprio e caratteristico della *polis*, nel periodo precedente ad Alessandro non mancano alcuni esempi di monetazioni di stati monarchici. Prima tra tutte, per volume e rilevanza, si deve menzionare la monetazione persiana che, per quanto la questione non sia completamente chiarita in tutti i particolari cronologici e fattuali,[6] si deve ritenere essere stata, dagli ultimi decenni del VI secolo, l'erede più diretta e la continuatrice più fedele di quella lidia.

Oltre a questo si possono enumerare, nel V secolo e nella prima metà del successivo, altri casi, di importanza tuttavia minore, tanto nell'area traco-

4 Per es. Hadley 1964; Svenson 1995; cfr. anche Carradice 1978; Kroll 2007; Ripollès 2011; per una descrizione di tali attributi si veda Smith 1988, pp. 38-45, che tuttavia mette in evidenza (p. 46) come essi siano solo uno degli aspetti dei ritratti dei re ellenistici.

5 Per una approfondita analisi della questione si veda Le Rider 2001.

6 Sui problemi inerenti alla moneta achemenide, in part. sui suoi limiti di diffusione e utilizzo, si veda Carradice 1987; Mildenberg 1993; Alram 2012.

macedone[7] quanto nel Mediterraneo orientale, in territori sottoposti più o meno strettamente e permanentemente al potere persiano (per esempio le monetazioni assegnabili a sovrani regnanti a Cipro),[8] soprattutto nel corso del IV secolo.

A parte il caso persiano, che si presenta con caratteristiche peculiari rispetto alla monetazione greca propriamente detta, in parte probabilmente perché si tratta di uno sviluppo diretto dell'esperienza del regno di Lidia, si deve notare che una tradizione monetaria monarchica abbastanza definita e riconoscibile si può individuare quasi esclusivamente proprio per la Macedonia, dove a partire da Alessandro I, quindi nella prima metà del V secolo a.C., vengono prodotte serie talvolta anche abbondanti.[9]

La moneta regia macedone non appare molto eloquente per quanto riguarda la tipologia, che, in linea con le tendenze della moneta greca coeva, risulta piuttosto semplificata; in generale si riscontra una certa varietà nel corso dei decenni, ma con evidenti persistenze di tipi nel tempo (cavallo/cavaliere,[10] Eracle,[11] testa maschile giovanile,[12] aquila[13]). La natura monarchica dell'autorità che emette queste monete si può cogliere in modo abbastanza evidente esclusivamente dal nome del sovrano, espresso al genitivo, che corrisponde alla presenza dell'etnico sulle monete greche: in sé questo elemento, che compare su molte, anche se non su tutte le emissioni macedoni, chiarisce e stabilisce che la moneta appartiene a una persona singola, il re, e da lei deriva;[14] a questo proposito non è forse inutile

7 Per es. le emissioni a nome di Geta re degli Edoni (Tačeva 1998) o, più tardi tra V e IV sec., quelle dei re traci Odrisi (Peter 1997; cfr. anche Yourokova 1976; Topalov 1994; Lucchelli 2004); di un certo interesse anche le monete di Lykkeios re di Peonia, databili intorno alla metà del IV secolo (Gaebler 1935; Seyrig 1962; Seyrig 1963; da ultimo Pavlovska-Darkovska 2012; cfr. anche Wright 2012).

8 Per le emissioni dei re di diversi centri ciprioti cfr. Kagan 1999; Zapiti, Michaelidou 2008; Markou 2011.

9 Sulle monetazioni macedoni del V secolo il contributo più ampio è ancora Raymond 1953 (da integrare alla luce di materiale emerso successivamente, per es. Kremydi 2000); sulle produzioni monetarie successive Westermark 1989; Westermark 1993; Greenwalt 1994; Psoma 2000. Sintesi recenti in Dahmen 2010 e Kremydi 2011.

10 Per es. SNG Newnham Davis Coins, 131; SNG Lockett Collection, 1384 (Alessandro I); SNG Lockett Collection 1387 (Perdicca II); SNG Lockett Collection 1389 (Archelao); SNG Lockett Collection 1396 (Pausania). Sul tipo del cavaliere cfr. Picard 1986; Prestianni Giallombardo; Tripodi 1996; Caccamo Caltabiano 2004.

11 Per es. SNG Lockett Collection 1394 (Archelao); SNG Newnham Davis Coins, 132 (Aminta III).

12 Per es. SNG Fitzwilliam Museum, 2012 (Archelao); SNG Lockett Collection 1395 (Aminta III); SNG Lockett Collection 1397 (Pausania). Sull'interpretazione del tipo come Perdicca I, fondatore semi-mitico della dinastia, contro l'identificazione come Apollo, Kraay 1976, p. 144.

13 Per es. SNG Manchester University Museum, 631; SNG Ashmolean Museum, 2441 (Aminta III).

14 Kraay 1976, pp. 5-6.

aggiungere che sulle coniazioni regie il nome del sovrano non compare di norma accompagnato dal termine *basileus*, che pure non è ignoto del tutto nella monetazione della regione, come è chiaro dall'esempio di Geta, re degli Edoni.[15]

La relazione tra le coniazioni dei diversi sovrani argeadi che si susseguono al potere è in realtà piuttosto labile; è possibile coglierla soprattutto da alcuni rimandi tipologici interni tra serie diverse, che però è difficile stabilire quanto potessero essere percepiti e apprezzati dagli utenti coevi; sembra piuttosto si possano ricondurre a una tradizione, probabilmente diffusa e coltivata all'interno dell'entourage del sovrano, che valorizzava un repertorio di temi, forse legati alla famiglia e all'ideologia regale locale, ma comunque non esclusivi e diffusi su più larga scala, dalla Tracia alla Tessaglia[16] e oltre.

Si noti che vi è però un altro aspetto della monetazione macedone tra V e IV secolo piuttosto particolare e inconsueto rispetto alle esperienze monetarie coeve che potrebbe essere verosimilmente legato proprio al tipo di regime vigente o quanto meno da esso favorito, cioè la relativa complessità del sistema monetario in uso; esso infatti comprendeva, contemporaneamente, serie monetali appartenenti a due standard ponderali differenti, rappresentate da tetroboli pesanti e leggeri, distinti per tipo, ma anche di composizione metallica diversa, evidentemente il frutto di manipolazioni monetarie[17] relativamente complesse, intese a procurare all'autorità emittente rappresentata dal potere regio profitto, o quantomeno risparmio di metallo prezioso;[18] altro elemento molto significativo nella monetazione macedone è l'introduzione decisamente precoce della numerario di bronzo,[19] già alla fine del V secolo, con una notevole diffusione fin dai primi decenni del secolo successivo: anche questa innovazione, probabilmente derivata per imitazione da quanto avveniva nella grecità occidentale (in particolare in Sicilia), ma con la mediazione decisiva di Corinto,[20] sembra avere come principale motivazione quella di portare profitti al re.

Questo dinamismo nelle scelte di politica monetaria, che non trova quasi riscontri altrove in Grecia in quest'epoca, si può supporre sia in effetti legato particolarmente alla natura del potere da cui derivava la moneta,

15 Cfr. nota 7.

16 Basti pensare alla diffusione del tema del cavaliere nelle monetazioni tessale, Kraay 1976, pp. 115-120.

17 Sintesi in Kremydi 2011, p. 165; cfr. anche Psoma 2000.

18 Kraay 1976, pp. 142-143; per la politica monetaria di Perdicca II si veda Psoma 1999; per le evoluzioni più tarde si veda Greenwalt 1994.

19 Sull'introduzione del bronzo, Westermark 1989; Westermark 1996; Picard 2003; si veda anche Kraay 1976, pp. 144-145.

20 Picard 2003.

cioè un potere monarchico, che riconosceva al sovrano una libertà nella gestione della moneta stessa di cui stati non monarchici difficilmente potevano disporre, oltre che la possibilità di perseguire politiche monetarie spregiudicate e con continuità nel tempo.

2 La novità della moneta di Filippo e Alessandro

Su questa tradizione, tutto sommato 'debole', che possiamo definire macedone si innestano con evidenza a partire da Filippo elementi riconducibili ad apporti esterni, e in campo monetario (come in altri)[21] anche al modello persiano. Di fronte al monometallismo argenteo assolutamente prevalente nelle monetazioni maggiori del mondo greco del V e IV secolo[22] una delle differenze più eclatanti del sistema dell'impero achemenide era il fatto di essere bimetallico, basato cioè sul darico d'oro e sul siglo d'argento, e proprio questa caratteristica viene adottata dalla Macedonia di Filippo, rappresentando la principale innovazione monetaria di tale sovrano.[23] Al di là dei precedenti di coniazioni auree della Lega calcidica,[24] tutto sommato piuttosto sporadiche, che possono essere state fonte di ispirazione per l'iconografia apollinea del diritto[25] e per la metrologia,[26] e del fatto che il re macedone riuscì a portare sotto il proprio controllo importanti risorse auree (il che costituisce più un presupposto che una causa per la monetazione in oro di Filippo), è in effetti l'esempio persiano il riferimento più plausibile per immettere nella circolazione, accanto alle emissioni in argento, una abbondante monetazione d'oro. Lo statere contraddistinto

21 Sulle influenze persiane nella corte di Filippo II si veda Kienast 1973, pp. 251-268, che mette in evidenza come il sovrano avesse sentito la necessità di imporsi tramite un'accentuazione della componente sacrale del suo potere, mentre nell'organizzazione della corte si ispirò alla corte achemenide e ne adottò elementi strutturali, pur adattandoli; cfr. anche per l'aspetto monetario, seppure in un'altra prospettiva, Martin 1985, pp. 261-262.

22 La monetazione greca di bronzo nel periodo classico, benché in certi contesti non fosse rara, almeno dalla fine del V secolo, svolse sempre un ruolo secondario; sul suo uso nelle fasi più antiche si vedano Price 1968; Price 1979b; la presenza nel mondo greco di monetazioni auree, che ha diverse attestazioni, è tuttavia anch'essa molto limitata e ha carattere prevalentemente discontinuo ed eccezionale (a parte casi molto particolari in Asia); per un catalogo di tali coniazioni con commento si veda Melville-Jones 1999.

23 Kraay 1976, pp. 145-146.

24 Sulla monetazione della Lega calcidica si vedano Robinson, Clement 1938; Westermark 1988; Psoma 2001; da ultimo Psoma 2012, pp. 160-161.

25 Le Rider 1977, p. 412, che sottolinea però anche motivi di ordine politico (legati ai rapporti con Delfi) per l'adozione di un'iconografia apollinea; cfr. anche Dahmen 2010, p. 49.

26 Kremydi 2011, p. 166; l'influenza metrologica della Lega calcidica si ritrova anche sulla monetazione argentea di Filippo (Dahmen 2010, pp. 51-52).

dal nome del sovrano macedone[27] subentra anche al darico come moneta aurea principale del mondo greco, e non sarà mai del tutto sostituito neppure dallo statere aureo di Alessandro, come dimostra tra l'altro il fatto che il nome dei *Philippeioi* rimane come termine eponimo della moneta aurea per secoli.[28]

La moneta d'oro costituisce di per sé un elemento di forte distinzione della regalità di Filippo, e in qualche modo di elevazione legittimante del suo potere collegandolo a quello del Gran Re; non è privo di importanza a questo riguardo anche il fatto che l'oro del re di Macedonia venisse impiegato tra l'altro con le stesse finalità di arma politica che aveva avuto l'oro del re persiano nel mondo greco.[29]

La produzione monetaria di Filippo non è rivoluzionaria dal punto di vista strettamente iconografico: la ripresa del tema del cavaliere sull'argento e della testa di Eracle su alcune frazioni auree può essere intesa come un'esplicita adesione alla tradizione propriamente argeade,[30] ma altri aspetti mostrano l'influenza sulle scelte iconografiche di una volontà di fare un salto di qualità nella rappresentazione o autorappresentazione, in un contesto di ristrutturazione della regalità macedone su basi più solide e indipendenti dalle prassi consolidate.[31] Un elemento innovativo e pressoché inedito, se non si tiene conto di alcune esperienze della grecità occidentale, è il collegamento piuttosto esplicito tra il tipo scelto per alcune monete e un episodio determinato (o più episodi simili), cioè la vittoria ottenuta dai cavalli del sovrano a Olimpia (o anche in altre competizioni);[32] tanto la biga al rovescio dello statere aureo quanto il giovane cavaliere che reca una palma al rovescio dei tetradrammi d'argento sono riconosciuti come espressioni di questa novità,[33] che per altro ritornerà solo sporadicamente nella moneta ellenistica (in particolare con Demetrio Poliorcete),[34] dopo

27 La datazione dell'introduzione dello statere aureo di Filippo è ancora oggetto di dibattito; per una discussione si veda Le Rider 1996.

28 Su questa denominazione Caccamo Caltabiano, Radici Colace 1992, pp. 109-112, 134-135.

29 Si veda a questo proposito l'esplicita testimonianza di Diodoro (16, 8, 6-7); cfr. anche Martin 1985, pp. 289-290.

30 La scelta del cavaliere sulle prime serie di tetradrammi permetteva di aderire sostanzialmente all'iconografia tradizionale, anche se le emissioni di Filippo si distinguono per alcuni particolari (Le Rider 1977, pp. 364-367); sul tipo di Eracle si veda Le Rider 1977, pp. 367-368, 413.

31 Müller 2011, p. 161.

32 La tradizione antica su Filippo non manca di registrare questa connessione, come si comprende chiaramente dalla narrazione di Plutarco (*Alex.*, 4, 5).

33 Le Rider 1977, pp. 366 e 413.

34 Si tratta dei tetradrammi con i tipi della Nike su prua e di Poseidon (Newell 1927, n. 22 e sgg.; Mørkholm 1991, pp. 77-78).

una fugace apparizione in quella di Alessandro (nell'eccezionale emissione dei cosiddetti medaglioni di Poros).[35]

Con il regno di Alessandro si inaugura nella monetazione macedone una pratica di grande importanza che poi avrà una notevole fortuna anche in seguito nel periodo ellenistico, cioè quella delle monetazioni postume.[36] Alla base della scelta di un sovrano di continuare per diversi anni a coniare moneta con tipi e legenda del predecessore, come fece Alessandro con i tipi di Filippo, probabilmente ci sono ragioni di opportunità finanziaria e praticità (necessità di continuare a soddisfare pagamenti in forme consolidate, comodità di produzione ecc.), ma è plausibile che concorressero considerazioni ideologiche: attraverso l'adozione dei tipi del padre, un sovrano trasmetteva a chi da lui riceveva la moneta, in primo luogo l'esercito, un messaggio implicito di legittimazione perché stabiliva un rapporto diretto e continuo con la persona di cui era l'erede, anche a scapito della diffusione del proprio nome o eventualmente di tipi specifici e caratterizzanti.

Si deve notare per altro che questo comportamento, che a prima vista potrebbe anche sembrare controproducente per un re – in pratica rappresentava la rinuncia a un mezzo di affermazione del proprio prestigio – era perfettamente in linea con l'unica forte tradizione monetaria monarchica nota ai Greci prima di Filippo, vale a dire quella persiana, in cui non esistono tipi specifici per i monarchi e la fissità dei tipi nel tempo e con il succedersi dei sovrani (pur con evoluzioni e modifiche minori) è di fatto la norma.

3 Forme di legittimazione nella moneta dopo Alessandro

Dopo Alessandro i re recuperano in parte le strategie di comunicazione già elaborate e messe in pratica precedentemente, in parte sviluppano nuove modalità di fronte al mutare della situazione nonché al nuovo, ineludibile paradigma di sovrano creato da Alessandro stesso e alle nuove forme della moneta da lui introdotte.

In una prima fase, quando la sovranità apparteneva formalmente ancora agli eredi del re morto, cioè al piccolo Alessandro IV e al fratello Filippo Arrideo, si proseguì pienamente nella tradizione delle emissioni postume, mantenendo i tipi introdotti durante il regno del re defunto, anche se si sentì la necessità di enfatizzare la presenza dei successori mettendo i lo-

35 Su questi pezzi Holt 2003; cfr. anche Le Rider 2003, pp. 329-334; Kroll 2007, pp. 114-116.

36 Le Rider 2003, in part. pp. 55-63. Cfr. anche Thompson 1982. Già Filippo in realtà non introdusse da subito, al momento della sua ascesa al trono, una sua monetazione abbondante e ben riconoscibile, anche se non è ancora del tutto chiara la scansione cronologica né ben definito nei particolari il contesto dell'azione del sovrano macedone e se egli utilizzasse le monete dei predecessori; sulla questione Le Rider 1977; Price 1979a; Martin 1985, pp. 271-292; Lorber 1990, pp. 159-164; Le Rider 1996; sulle monete di argento, da ultimo Van Driessche 2007.

ro nomi sulle monete: per Filippo Arrideo la cosa è abbastanza chiara, in quanto sui tipi di Alessandro III appare ora il nome Filippo, mentre per il piccolo Alessandro IV è possibile che la novità di inserire il titolo di *basileus* accanto al nome Alessandro sia legata proprio a questo momento.[37]

Il legame con Alessandro Magno non è però un elemento che riguarda solo i suoi parenti; come ha evidenziato ancora una volta Sabine Müller,[38] una delle strategie di legittimazione dei Diadochi è proprio l'insistito riferimento ad Alessandro e agli Argeadi in generale; si tentò da parte di alcuni di allacciare legami matrimoniali con alcuni membri superstiti (è il caso, per esempio, di Cleopatra, sorella di Alessandro);[39] poi, dopo l'estinzione della casa reale macedone, che rendeva obsoleto questo come fattore di legittimazione, si elaborarono legami genealogici più o meno fantasiosi con la famiglia del defunto re, principalmente allo scopo di distinguersi dagli altri nobili e assicurare una giustificazione alle proprie pretese nei termini di una 'normale' (in termini dinastici macedoni) e tradizionale successione ereditaria.

In quest'ottica, continuare a usare per le proprie coniazioni i tipi di Alessandro, più o meno fedelmente, talvolta anche il suo nome, non appare, per quanto concerne i Diadochi, nulla di diverso da quello che aveva fatto Alessandro con le monete recanti i tipi e il nome del padre Filippo, o da quanto era stato fatto a nome del figlio e del fratello nei riguardi di Alessandro defunto: i successori utilizzano la moneta di Alessandro perché intendono presentarsi come i suoi legittimi eredi.

In ogni caso per i Diadochi il confronto con Alessandro e la sua moneta diventa ineludibile e centrale sotto tutti i punti di vista, e si manifesta in una molteplicità di fenomeni, che vanno dalla semplice e totale adozione dei tipi (e talvolta delle legende)[40] sopra ricordata, alla rielaborazione parziale o completa degli elementi iconografici del diritto o del rovescio. A questo proposito un passaggio ricorrente in diversi contesti è l'introduzione sulla moneta d'argento di inedite effigi di Alessandro stesso che vanno a sostituire la testa di Eracle del diritto delle emissioni del Macedone:[41] in questi casi il rimando legittimante ad Alessandro non si manifesta già più in una riedizione della sua moneta, secondo l'uso precedente, e il riferimento alla persona del re scomparso si fa più esplicito perché avviene attraverso la diffusione di immagini di forte impatto.

37 Le Rider 2003, pp. 99-100.

38 Müller 2011, pp. 163-164.

39 Su queste manovre si veda Lund 2002, pp. 155-156.

40 Per es. da parte di Antigono e Cassandro (Mørkholm 1991, pp. 59-61) o Lisimaco (Mørkholm 1991, p. 81).

41 Il casi più evidenti sono quelli di Lisimaco (Mørkholm 1991, p. 81) e di Tolomeo ad Alessandria (Mørkholm 1991, pp. 63-64).

Come accennato sopra, si dà spesso grande risalto alla comparsa sulle monete ellenistiche dei ritratti[42] dei nuovi sovrani e si interpreta questo fenomeno come un passaggio fondamentale nell'autoaffermazione delle nuove monarchie formatesi con la dissoluzione dell'impero di Alessandro; si insiste inoltre sulla comparsa del titolo di *basileus* che da un certo punto in poi accompagna sulle monete i nomi dei sovrani, a partire da Tolomeo.[43] Entrambi questi elementi meritano alcune riflessioni.

Sul primo punto, come ha mostrato, tra gli altri, Kroll,[44] si deve notare che certamente un aspetto rilevante dei ritratti monetali, a partire da quello di Alessandro, sono gli attributi divini delle effigi[45] che diventano funzionali a una strategia di legittimazione di più ampio respiro tramite la sacralizzazione della regalità. Senza dubbio la presenza di dettagli 'divinizzati' rappresenta un aspetto di grande rilevanza, ma l'elemento centrale, e probabilmente quello più palese, sembra essere piuttosto l'apparizione in sé di una raffigurazione sulle monete di un mortale che, al di là dei singoli particolari delle immagini, va a occupare lo spazio – il diritto – riservato, per una lunga tradizione dell'iconografia monetaria greca risalente al VI secolo, alla rappresentazione della testa di figure divine.

In ogni caso, a proposito dell'introduzione della rappresentazione del re nel primo periodo ellenistico è possibile ipotizzare la presenza di un altro fattore significativo, vale a dire la ripresa di una tradizione monetaria diversa da quella propriamente ellenica che ammetteva la presenza di teste o di figure intere non divine, implicitamente di sovrani o simili, ma amplificandola e precisandola.

Una tradizione di questo tipo si può individuare non a caso sia nella moneta reale persiana achemenide, sia in quella macedone, specialmente con Filippo II (che per altro forse fu influenzato dall'uso persiano), nelle quali non mancano raffigurazioni di personaggi privi di chiare connotazioni divine, verosimilmente immagini del sovrano.[46] Al di là di queste emissioni, tuttavia, si possono prendere in considerazione anche alcune altre monetazioni che appaiono, almeno formalmente, più vicine agli sviluppi ellenistici, cioè quelle coniate in diverse regioni occidentali dell'impero persiano, dove in particolare alcuni satrapi e dinasti emisero

42 Per una panoramica delle emissioni con ritratti nel periodo ellenistico si vedano, tra gli altri, Newell 1937; Davis, Kraay 1980; Klose 1992.

43 Mørkholm 1991, p. 29; Lund 2002, pp. 156-158.

44 Kroll 2007; più ampiamente, anche se non sempre convincente, Hadley 1964.

45 Su questo aspetto Svenson 1995.

46 Sui tipi della moneta achemenide Le Rider 2001, pp. 123-127; Alram 2012, cfr. anche Kroll 2007, p. 114; sulle raffigurazioni del cavaliere/Filippo II al rovescio dei tetradrammi Le Rider 1977, pp. 364-366.

dalla fine V del secolo e nel corso del IV secolo monete con quelli che sono stati interpretati come ritratti.[47]

Il riferimento a queste esperienze tutto sommato secondarie e localizzate potrebbe sembrare a prima vista improbabile, ma trova un parallelo interessante nella stessa monetazione d'argento di Alessandro che per il tipo del rovescio (Zeus in trono) trae ispirazione, come è noto, proprio da una monetazione locale persiana, quella di Tarso;[48] la continuità immediata tra il numerario di Alessandro stesso e quello persiano reale è mostrata nel modo più evidente anche dalla (probabile) prosecuzione della coniazione di monete – in particolare doppi darici – con il tradizionale tipo achemenide del re in 'corsa inginocchiata',[49] cioè con una scelta iconografica che voleva distaccarsi il meno possibile dalla monetazione preesistente alla conquista macedone, senza dubbio per ragioni di opportunità economica ma anche, si potrebbe ipotizzare, contemporaneamente in funzione legittimante del proprio potere nei confronti dei sudditi 'indigeni' in continuità con il regime precedente.[50]

Per quanto riguarda l'esplicitazione sul circolante dei Diadochi del termine *basileus*, esplicitazione legata naturalmente all'assunzione ufficiale del titolo regale (che ci è testimoniata da altre fonti), si deve notare che si tratta di un fenomeno che presenta molteplici aspetti. La citazione di tale parola appare abbastanza problematica se la si inserisce strettamente nel contesto della monetazione macedone precedente all'affermazione dei Diadochi, perché, come si è visto sopra, i sovrani argeadi, e tra di essi anche Filippo e Alessandro, di norma non fecero collocare sulle proprie coniazioni questo titolo, limitandosi a far sì che apparisse solamente il loro nome. Interessante è invece un altro riferimento: tra le rare occorrenze del termine *basileus* nelle legende monetarie si può segnalare quella che compare su una emissione attribuita a un satrapo, identificato da alcuni con Tissaferne (anche se senza motivazioni cogenti),[51] ma non accompagnata da alcun nome proprio specifico, quindi da riferire più probabilmente a un re per antonomasia, evidentemente il re di Persia,[52] e su un certo numero di altre monete dell'impero persiano nel IV secolo.[53] Titoli in qualche modo

47 Sulle monetazioni dei satrapi e di dinasti si veda in part. Harrison 1982; cfr. anche Cahn 1989; Weiser 1989; Mildenberg 1993, pp. 58-60, 63-64; di particolare importanza gli sviluppi in Licia, per i quali si veda Borchhardt 1999.

48 Le Rider 2003, pp. 168-170.

49 La cronologia di questa produzione non è priva di dubbi; si veda al proposito Le Rider 2003, pp. 279-283, 319, 323-327.

50 Cfr. Alram 2012, p. 80.

51 Per una discussione su questa monetazione Harrison 2002.

52 Meadows 2005, p. 201.

53 Si veda Harrison 2002, p. 313; anche Cahn 1989, pp. 99-100; Weiser 1989, in part. pp.

paragonabili a quello di *basileus* hanno inoltre altre attestazioni in alcune monetazioni locali dell'impero persiano, per esempio in Egitto ('Faraone', in demotico si legge su un tetradrammo di tipo ateniese accanto al nome di Artaserse III)[54] o in alcune città di Cipro[55] o in Fenicia.[56]

La prassi adottata via via da diversi Diadochi di aggiungere al proprio nome il titolo di *basileus* sulle monete, prassi che poi diventerà la norma, rimanda comunque prima di tutto alla specifica scelta operata nel momento della successione ad Alessandro, ancora all'interno di un orizzonte dinastico famigliare, quando si aggiunse alla legenda ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ la parola ΒΑΣΙΛΕΩΣ, quest'ultimo termine accostato anche a ΦΙΛΙΠΠΟΥ, cioè al nome di Filippo Arrideo; sembrerebbe dunque che gli ex satrapi macedoni avessero seguito sostanzialmente le orme del figlio postumo (e del fratello) del re defunto, di fatto mettendosi nella loro stessa situazione e legittimando in questo modo il proprio dominio.

A proposito dell'uso della moneta da parte dei Diadochi per affermare il loro nuovo potere e legittimarlo si deve forse prendere maggiormente in considerazione un altro fattore, che si riferisce in modo più generale alle emissioni di Alessandro.

La moneta 'imperiale' di Alessandro quando apparve, con ogni probabilità in un momento vicino alla battaglia di Isso,[57] non rappresentava a prima vista un'innovazione particolare nel quadro delle coniazioni precedenti e coeve – riprendeva infatti, combinandoli, aspetti metrologici e tipologici di monetazioni diverse –; nondimeno è proprio la specifica combinazione di elementi in uno schema determinato che è originale. Il suo impatto appare in ogni caso straordinario se lo si giudica sul lungo periodo, perché segnò in modo netto l'evoluzione della moneta antica con ripercussioni che vanno fino al periodo romano imperiale. Più specificamente divenne il modello per eccellenza – sul piano delle scelte tipologiche di base, dei rapporti tra diritto e rovescio e tra immagini e legende – cui si adeguarono i generali macedoni per creare una propria moneta; essa infatti precocemente costituì un nuovo paradigma, in primo luogo della moneta che vuole essere moneta di un re, che segue lo schema fisso di combinare una testa-ritratto, con connotati pienamente divini prima, poi più sfumati e infine decisamente umani, sul diritto, con la rappresentazione di una figura intera di divinità al rovescio, seduta o stante.[58]

283-291.

54 Harrison 1982, p. 497; Mildenberg 1993, pp. 73-74; Meadows 2005, pp. 200-201, n. 329. Sull'iscrizione Shore 1974.

55 Vedi nota 8.

56 È il caso in part. di Biblo (Elayi, Elayi 1993).

57 Le Rider 2003, pp. 160-182.

58 Davis, Kraay 1980, p. 271.

Si noti ancora un altro aspetto: come ha mostrato in modo convincente Blanche Brown,[59] non è solo la pura tipologia della testa-ritratto che si diffonde universalmente sul diritto delle monete dei Diadochi in cerca di legittimazione, ma anche lo stile particolare con cui è realizzata nella maggior parte dei casi, cioè con quello che la studiosa chiama lo stile 'drammatico' che caratterizza il tipo del capo di Eracle della monetazione di Alessandro.

Tale modello formale con cui si realizzano le monete (certamente non del tutto inedito nella monetazione greca fin dall'arcaismo, ma piuttosto raro) a partire da Alessandro diventa così costante, permanendo in modo duraturo sia nelle dinastie fondate dai Diadochi sia in quelle che si affermano solo in seguito (per esempio in Battriana o a Pergamo, ma anche, con evoluzioni specifiche, in Perside,[60] e perfino nella grecità occidentale), che non si può non pensare che fosse percepito come decisivo per definire il concetto stesso di una moneta regale, come e forse più, perché di impatto visivo immediato, della presenza del titolo di *basileus* o delle fattezze di uno specifico sovrano.

Quello che sembra emergere in modo evidente nel rapporto tra moneta e esigenze di legittimazione dei sovrani nel passaggio dal periodo classico a quello ellenistico è la molteplicità dei fattori in gioco e la loro complessità. Va sottolineato che il potere monarchico permetteva di per sé un controllo sulla moneta, in tutti i suoi aspetti, da quello iconografico a quello del suo uso pratico, decisamente maggiore di quanto normalmente avveniva nelle *poleis* greche, e quindi una libertà teoricamente amplissima di scegliere i propri modelli. In questa prospettiva, tuttavia, nella moneta monarchica in genere di IV-III secolo si possono cogliere, al di là delle singole manifestazioni, alcune linee di continuità che fanno pensare più alla volontà di attenersi a certi precisi paradigmi che a quella di attuare innovazioni sostanziali. Si riscontrano in particolare due elementi costanti. Uno, già presente nelle emissioni di Filippo, e poi passato, enormemente amplificato, ad Alessandro, è il riferimento insistito e svolto su diversi piani alla moneta del predecessore – nel caso dei Diadochi sarà proprio e inevitabilmente alla moneta di Alessandro –, con una pluralità di soluzioni che va dalla perfetta adozione, con le emissioni postume, a una serie di variazioni su temi e soluzioni, pur sempre riconoscibili tuttavia nella loro origine.[61] Il secondo elemento notevole è il peso della tradizione achemenide, che da un lato è esempio concreto per il concetto stesso della possibilità di una rappresentazione monetaria di un sovrano (non necessariamente un

59 Brown 1995.

60 Sulla moneta battriana Bopearachchi 1991; su Pergamo Westermark 1960, Marcellesi 2012; sulla Perside Mørkholm 1991, p. 74.

61 Anche l'innovazione del ritratto del sovrano potrebbe essere intesa come una derivazione dalla scelta di collocare il ritratto del sovrano per eccellenza, cioè Alessandro, defunto, operata da alcuni Diadochi.

ritratto), dall'altro, su un diverso piano, rappresenta un modello di gestione della moneta più complesso e con maggiori potenzialità – anche per scelte di forte impatto non solo economico, quali l'adozione dell'oro come metallo monetato (e quindi l'introduzione di un sistema monetario più strutturato) –, tale da rendere la moneta stessa uno degli strumenti fondamentali della politica degli stati governati da re, accanto ad altre istituzioni, per affermare il potere, legittimarlo e conservarlo.

Bibliografia

Alram, M. (2012). *The Coinage of the Persian Empire*, in Metcalf, W.E. (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, pp. 61-87.

Arnold-Biucchi, C. (1980). *I fondatori mitici dell'unità macedone sulle monete tribali*, «NAC » 9, pp. 25-36.

Bopearachchi, O. (1991). *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques. Catalogue raisonné*, Paris.

Borchhardt, J. (1999). *Die Bedeutung der lykischen Königshöfe für die Entstehung des Portraits*, in von Steuben, H. (Hrsg.), *Antike Porträts. Zum Gedächtnis von Helga von Heintze*, Möhnesee, pp. 53-84.

Bosworth, A.B. (2002). *The Legacy of Alexander. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*, Oxford.

Brown, B.R. (1995). *Royal Portraits in Sculpure and Coins*, New York.

Caccamo Caltabiano, M. (2004). *Il tipo monetale del cavaliere nell'ottica del Lessico Iconografico Numismatico*, in Caccamo Caltabiano, M. et al. (a cura di), *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, Reggio Calabria, pp. 17-45.

Caccamo Caltabiano, M.; Radici Colace, P. (1992). *Dalla moneta alla premoneta. Lessico monetale greco tra semantica e ideologia*, Pisa.

Cahn, H.A. (1989). *Le monnayage des satrapes: iconographie et signification*, in Descat, R. (éd.), *L'or perse et l'histoire grecque*, «REA» 91, pp. 97-105.

Carradice, I. (1978). *Ancient Greek Portrait Coins*, London.

Carradice, I. (1987). *The 'regal' coinage of the persian empire*, in Carradice, I. (ed.), *Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empires: The ninth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, Oxford, pp. 73-95.

Dahmen, K. (2010). *The Numismatic Evidence*, in Roisman, J.; Worthington, I. (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Oxford, pp. 41-62.

Davis, N.; Kraay, C. (1980). *The Hellenistic Kingdoms: Portrait and History*, London.

Elayi, A.G.; Elayi, J. (1993). *L'ordre de succession des derniers rois de Byblos*, «Syria» 70, pp. 109-115.

Gaebler, H. (1935). *Die antiken Münzen Nordgriechenlands, 3.2. Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia*, Berlin.

Greenwalt, W.S. (1994). *The Production of Coinage from Archelaus to Perdiccas III and the Evolution of Argead Macedonia*, in Worthington, I. (ed.), *Ventures into Greek History. Essays in Honour of N.G.L. Hammond*, Oxford, pp. 103–134.

Hadley, R.A. (1964). *Deified Kingship and Propaganda Coinage in the Early Hellenistic Age, 323-280 B.C.*, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania, Ann Arbor.

Harrison, C. (1982). *Coins of the Persian Satraps*, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania, Ann Arbor.

Harrison, C. (2002). *Numismatic Problems in the Achaemenid West: The Undue Modern Influence of 'Tissaphernes'*, in Gorman, V.B.; Robinson, E.W. (eds.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden, pp. 301-319.

Holt, F.L. (2003). *Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, Berkeley.

Kagan, J. (1999). *The Archaic and Early Classical Coinage of Kourion*, «Cahier du Centre d'Études Chypriotes» 29, pp. 33-43.

Kienast, D. (1973). *Philipp II. von Makedonien und das Reich der Achaimeniden*, München.

King, C.J. (2010). *Macedonian Kingship and Other Political Institutions*, in Roisman J.; Worthington, I. (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Oxford, pp. 373-391.

Klose, D.O.A. (1992). *Von Alexander zu Kleopatra: Herrscherporträts der Griechen und Barbaren*, München.

Kraay, C.M. (1976). *Archaic and Classical Greek Coins*, London.

Kremydi, S. (2000). *Sylloge Nummorum Graecorum. The Alpha Bank Collection. Macedonia 1. Alexander I-Perseus*, Athènes.

Kremydi, S.D. (2011). *Coinage and Finance*, in Lane Fox, R. (ed.), *Brill's Companion to Ancient Macedon. Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC - 300 AD*, Leiden, pp. 159-178.

Kroll, J.H. (2007). *The Emergence of Ruler Portraiture on Early Hellenistic Coins: The Importance of Being Divine*, in Schult, P.; von den Hoff, R. (eds.), *Early Hellenistic Portraiture: Image, Style, Context*, Cambridge, pp. 113-122.

Le Rider, G. (1977). *Le monnayage d'argent et d'or de Philippe II frappé en Macédoine de 359 a 294*, Paris.

Le Rider, G. (1996). *Monnayage et finances de Philippe II. Un état de la question*, Athènes.

Le Rider, G. (2001). *La naissance de la monnaie. Pratiques monétaires de l'Orient ancien*, Paris.

Le Rider, G. (2003). *Alexandre le Grand. Monnaie, finances et politique*, Paris.

Lorber, C.C. (1990). *Amphipolis: The Civic Coinage in Silver and Gold*, Los Angeles.

Lucchelli, T.M. (2004). *La moneta tra Greci e Traci (VI-IV sec. a.C.)*, in Schirripa, P. (a cura di), *I Traci tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano, pp. 65-83.

Lund, H.S. (2002). *Lysimachus: A Study in Early Hellenistic Kingship*, London.

MacDonald, D. (2005). *An Introduction to the History and Coinage of the Kingdom of the Bosporus*, Lancaster.

Marcellesi, M.C. (2012). *De Philétaire à Eumène II: image et pouvoir chez les Attalides*, «Cahiers des études anciennes» 49, pp. 149-165.

Markou, E. (2011). *L'or des rois de Chypre: numismatique et histoire à l'époque classique*, Athènes.

Martin, T. (1985). *Sovereignty and Coinage in Classical Greece*, Princeton.

Meadows, A.R. (2005). *The Administration of the Achaemenid Empire*, in Curtis, J.E.; Tallis, N. (eds.), *Forgotten Empire. The world of Ancient Persia*, Berkeley, pp. 181-211.

Melville-Jones, J.R. (1999). *Ancient Greek Gold Coinage up to the Time of Philip of Macedon*, in Amandry, M.; Hurter, S. (éds.), *Travaux de numismatique grecque offerts à G. Le Rider*, London, pp. 257-275.

Mildenberg, L. (1993). *Über das Münzwesen im Reich der Achämeniden*, «Archäologische Mitteilungen aus Iran» 26, pp. 55-79.

Mildenberg, L. (2000). *On the So-called Satrapal Coinage*, in Casabonne, O. (éd.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et histoire*, Paris, pp. 9-20.

Mørkholm, O. (1991). *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B.C.)*, Cambridge.

Müller, S. (2011). *Herrschaftslegitimation in den frühhellenistischen Dynastien*, in Akude, J.E. et al. (Hrsg.), *Politische Herrschaft jenseits des Staates. Zur Transformation von Legitimität in Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden, pp. 157-182.

Newell, E.T. (1927). *The Coinages of Demetrius Poliorcetes*, London.

Newell, E.T. (1937). *Royal Greek Portrait Coins*, Racine.

Pavlovska-Darkovska, E. (2012). *A Coin Hoard of the Paeonian king Lycceius*, in Paunov, E.; Filipova, S. (eds.), *Herakleous Soteros Thasion: Studia in honorem Iliae Prokopov sexagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Veliko Turnovo, pp. 107-120.

Peter, U. (1997). *Die Münzen der thrakischen Dynasten (5.-3. Jahrhundert v. Chr.): Hintergründe ihrer Prägung*, Berlin.

Picard, O. (1986). *Numismatique et iconographie: le cavalier macédonien*, in Kahlil, L. et al. (éds.), *Iconographie classique et identités régionales*, Athènes, pp. 67-76.

Picard, O. (2003). *Remarques sur le monnayage de bronze macédonien avant Philippe II*, «Bulletin de la Société Française de Numismatique» 58, pp. 73-77.

Prestianni Giallombardo, A.M.; Tripodi, B. (1996). *Iconografia monetale*

e ideologia reale macedone: i tipi del cavaliere nella monetazione di Alessandro I e di Filippo II, «REA» 98, pp. 311-356.
Price, M.J. (1968). *Early Greek Bronze Coinage*, in Kraay, C.M.; Jenkins, G.K. (eds.), *Essays in Greek Coinage Presented to Stanley Robinson*, Oxford, pp. 90-104.
Price, M.J. (1979a). *The Coinage of Philip II*, «NC» 139, pp. 230-241.
Price, M.J. (1979b). *The Function of Early Greek Bronze Coinage*, in *Le origini della monetazione di bronzo in Sicilia e in Magna Grecia*, Roma, pp. 359-365.
Psoma, S. (1999). *Monnaies de poids réduit d'Alexandre I et de Perdiccas II de Macédoine*, «ZPE» 128, pp. 273-282.
Psoma, S. (2000). *Τὰς παλαιὰς πεντεδραχμίας, un stratagème de Polyen et le monnayage d'argent des rois de Macédoine*, «RN» 155, pp. 123-136.
Psoma, S. (2001). *Olynthe et les Chalcidiens de Thrace*, Stuttgart.
Psoma, S. (2012). *Greece and the Balkans to 360 B.C.*, in Metcalf, W.E. (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, pp. 157-172.
Raymond, D. (1953). *Macedonian Regal Coinage to 413 B.C.*, New York.
Ripollès, P.P. (2011). *La imagen del poder. Los retratos monetarios griegos*, in Torres, J. (ed.), *XIV congreso nacional de numismática: ars metallica. Monedas y medallas*, Madrid, pp. 193-232.
Robinson, D.M.; Clement, P.S. (1938). *Excavations of Olynthus IX: The Chalcidic Mint and the Excavation Coins Found in 1928-1934*, Baltimore.
Seyrig, H. (1962). *Lykkeios-Lykpeios*, «RN» 6 s., 4, pp. 205-206.
Seyrig, H. (1963). *Monnaies hellénistiques II. Royaume de Péonie*, «RN» 6 s., 5, pp. 12-14.
Shore, A.F. (1974). *A Demotic Inscription on a Coin of Artaxerxes*, «NC» 14, pp. 5-8.
Smith, R.R.R. (1988). *Hellenistic royal portraits*, Oxford.
Svenson, D. (1995). *Darstellungen hellenistischer Könige mit Götterattributen*, Frankfurt am Main.
Tačeva, M. (1998). *ΓΕΤΑΣ ΗΔΟΝΕΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, in Peter, U. (Hrsg.), *Stephanos nomismatikos*, Berlin, pp. 613-626.
Thompson, M. (1982). *Posthumous Philip II Staters of Asia Minor*, in Scheers, S. (ed.), *Studia Paulo Naster oblata*, Leuven, pp. 57-61.
Topalov, S. (1994). *The Odrysian Kingdom from the Late 5th to the Mid-4th C. B.C.: Contributions to the Study of its Coinage and History*, Sofia.
Tziambazis, E. (2002). *A Catalogue of the Coins of Cyprus (from 560 B.C. to 1571 A.D.)*, Larnaca.
Van Driessche, V. (2007). *Arguments pour une datation (très) tardive du début des émissions monétaires en argent de Philippe II de Macédoine*, in Moucharte, G. et al. (eds.), *Liber amicorum Tony Hackens*, Louvain-la-Neuve, pp. 11-22.
Weiser, W. (1989). *Die Eulen von Kyros dem Jüngeren. Zu den ersten Münzporträts lebender Menschen*, «ZPE» 76, pp. 267-296.

Westermark, U. (1960). *Das Bildnis des Philetairos von Pergamon. Corpus der Münzprägung*, Stockholm.

Westermark, U. (1988). *The Coinage of the Chalcidian League Reconsidered*, in Damsgaard-Madsen, A. et al. (eds.), *Studies in Ancient History and Numismatics Presented to R. Thomsen*, Aarhus, pp. 91-103.

Westermark, U. (1989). *Remarks on the Regal Macedonian Coinage ca. 413-359 BC*, in Le Rider, G. et al. (éds), *Kraay-Mørkholm essays. Numismatic studies in memory of C.M. Kraay and O. Mørkholm*, Louvain-la-Neuve, pp. 301-315.

Westermark, U. (1993). *The Staters of Archelaus: A Die Study*, in Price, M.J. et al. (eds.), *Essays in Honour of Robert Carson and Kenneth Jenkins*, London, pp. 17-30.

Westermark, U. (1996). *Influences from South Italy on Early Macedonian Bronze Coins*, in Leschorn, W. et al. (Hrsg.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt: Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag*, Saarbrücken, pp. 291-299.

Wright, N.L. (2012). *The Horseman and the Warrior: Paionia and Macedonia in the Fourth Century BC*, «NC» 172, pp. 1-26.

Yourokova, Y. (1976). *Coins of the Ancient Thracians*, Oxford.

Zapiti, E.; Michaelidou, L. (2008). *Coins of Cyprus from the Collections of the Bank of Cyprus Cultural Foundation*, Nicosia.

L'image du tyran et son utilisation dans la politique romaine à la fin de la République

Elizabeth Deniaux (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France)

Abstract The theme of tyranny is used in Roman political invective to describe the actions of political men, usually popular reformers, whose reforms aimed to tie the people to them and, consequently, to oppress its *libertas*. The Romans, who knew all too well the story of the Athenian cult, which celebrated the Tyrannicides, have sometimes used exemplary figures of Greek Tyrants, as did Cicero for Clodius and even Caesar.

En étudiant l'image du tyran et son utilisation dans la politique romaine à la fin de la République, j'ai souhaité rendre hommage à l'un des thèmes de recherche de Pierre Carlier, dont nous honorons aujourd'hui la mémoire.

Un passage du discours que Cicéron avait prononcé pour la défense de Milon avait retenu mon attention car il mentionnait l'existence à Athènes d'un culte en l'honneur des meurtriers des tyrans. Cicéron cherchait, dans l'intérêt de son client, à opposer l'attitude des Athéniens, qui célébraient un culte en l'honneur des tyrannicides, à celle des Romains, prêts à condamner Milon pour l'assassinat de Clodius qui devait être considéré comme un tyran. Cicéron y fait allusion à des *res diuinae*, à des chants religieux exécutés par des chœurs, *cantus*, ainsi qu'à des poèmes, *carmina*[1] pour célébrer les tyrannicides:

> *Graeci homines deorum honores tribuunt iis qui tyrannos necauerunt. Quae ego uidi Athenis, quae aliis in urbibus Graeciae! Quae res divinas talibus institutas uiris, quos cantus, quae carmina! Prope ad immortalitatis et religionem et memoriam consecrantur: uos tanti conseruatorem populi, tanti sceleris ultorem non modo honoribus nullis afficietis, sed supplicium rapi patiemini?*[2]

Il semble bien connaître l'existence de ce culte sur lequel il donne des détails précis, sans doute par l'intermédiaire de Démosthène, *Discours*

1 Cic., *Mil.,* 29, 80.

2 «Les Grecs décernent des honneurs divins aux meurtriers des tyrans. Que n'ai-je vu moi-même à Athènes, ainsi que dans d'autres villes de Grèce! Quelles cérémonies religieuses, instituées en l'honneur de tels héros! Quels chants! Quels poèmes! C'est presque une apothéose que leur confère le culte et le souvenir dont ils sont l'objet. Et vous, loin d'accorder des honneurs au sauveur d'un si grand peuple, au vengeur de tant de scélératesses, vous le laisseriez traîner au supplice?» (trad. A. Boulanger, CUF).

sur l'ambassade, 280, dans lequel l'orateur évoque l'exemple des ancêtres athéniens en disant: «que le descendant d'Harmodios et de nos plus grands bienfaiteurs, qu'une de vos lois associe aux offrandes et aux libations faites dans tous vos sanctuaires lors de vos sacrifices, cela en raison des services qu'ils vous ont spontanément rendu, que vous célébrez par des chants et honorez autant que les héros et les dieux». Cette référence au grand orateur, qui montre la filiation entre un fragment du discours de Cicéron et un passage d'un des célèbres discours de Démosthène, est aussi un hommage à Pierre Carlier, dont l'ouvrage sur Démosthène fait autorité.[3]

Les Romains connaissaient l'existence du culte célébré à Athènes en l'honneur des Tyrannoctones. Un texte de Pline, signalant la correspondance chronologique avec les événements qui entraînèrent à Rome l'expulsion du roi Tarquin le Superbe en 509, est très intéressant pour notre propos; il mentionne les noms d'Harmodios et d'Aristogiton, et du culte célébré à Athènes en leur honneur: *Athenienses nescio an primis omnium Harmodio et Aristogitoni tyrannicidis publice posuerunt statuas. Hoc actum est eodem anno quo et Romae reges pulsi*.[4] Cependant la chute du roi Tarquin, qui se produisit au moment de la fuite d'Hippias, et eut pour conséquence l'instauration de la République, n'est pas liée à un assassinat.[5]

Quand Milon, accusé d'être responsable de la mort de Clodius en 52 av. J.-C., fut défendu par Cicéron, les métaphores assimilant Clodius réformateur populaire à un tyran dans le *Pro Milone* furent fréquemment répétées: l'orateur argumenta que Milon ne saurait être coupable puisqu'il avait débarrassé Rome d'un tyran, le tyran Clodius. Ces métaphores caractérisant Clodius réformateur populaire comme un tyran se trouvent souvent en association avec le nom d'autres individus qui ont agi par la violence pour débarrasser Rome d'hommes assimilés à des tyrans, comme Servilius Ahala pour Spurius Maelius, P. Cornelius Scipion Nasica pour Tiberius Gracchus.[6] D'après Cicéron, Milon aurait eu le droit de crier: «j'ai tué, oui, non Spurius Maelius qui, en réduisant le prix du blé et en sacrifiant sa fortune, se donnait l'air de courtiser la plèbe et fut, pour cette raison, soupçonné de vouloir établir un *regnum*, non pas Tiberius Gracchus qui excita une émeute pour destituer un de ses collègues et dont les meurtriers remplirent l'univers de la gloire de leur nom» (*Occidi, occidi non Sp. Maelium qui annona leuanda iacturisque rei familiaris, quia nimis amplecti plebem uidebatur, in suspicionem incidit regni appetendi, non Ti. Gracchum qui collegae magistratum*

3 P. Carlier, *Démosthène*, Paris 2006.

4 Plin., *NH*, 34, 17.

5 D'autres textes, exaltant les morts héroïques, mentionnent les noms d'Harmodios et d'Aristogiton. Cfr. Cic., *Tusc.*, 1, 49, 116.

6 Cfr., sur la mise à mort de citoyens criminels, Cic., *Mil.*, 2, 8; sur le meurtre de Spurius Maelius et de Tiberius Gracchus, cfr. Cic., *Mil.*, 27, 72.

per seditionem abrogauit, quorum interfectores implerunt orbem terrarum nominis sui gloria[7]). Il aurait pu crier aussi: «j'ai tué Clodius, grâce à moi seul, le droit, la justice, les lois, la liberté, l'honneur les bonnes mœurs subsistent dans la cité» (*P. Clodium interfeci…*: *per me ut unum ius, aequitas, leges, libertas, pudor, pudicitia in ciuitate maneret*[8]).

L'accusation de tyrannie portée à l'égard d'un réformateur populaire n'était donc pas nouvelle. Clodius, tribun de la plèbe en 58, avait fait voter une loi frumentaire instituant des distributions gratuites de blé; il pouvait être considéré comme un tyran asservissant le peuple mais son action et son comportement après son tribunat étaient aussi réprouvés[9] car Clodius agissait favorablement à la plèbe urbaine et Rome s'était toujours méfiée des hommes qui, en satisfaisant les besoins matériels de la plèbe ou en proposant des réformes visant à les satisfaire, avaient pu se rendre populaires. Elle craignait l'attachement exclusif à ceux qui, en tentant de résoudre les problèmes frumentaires, les problèmes des dettes, la question de la répartition des terres, risquaient d'entraver la liberté du peuple en devenant très populaires.

Les mentions de Servilius Ahala et de P. Cornelius Scipio Nasica dans le *Pro Milone* de Cicéron sont très intéressantes pour notre propos. Le geste de Servilius Ahala est considéré comme un *exemplum*. La tradition historiographique, vraisemblablement fabriquée dans un contexte postérieur de luttes sociales, décrit l'action de Servilius Ahala mettant fin à la *largitio* de Spurius Maelius et à ses effets funestes. Au Ve siècle av. J.-C., alors que Rome connaissait de grandes crises frumentaires, un chevalier romain, Spurius Maelius, était allé acheter du blé en Etrurie par l'intermédiaire de ses hôtes et de ses clients pour le distribuer au peuple de Rome qui souffrait de la famine. Le Sénat réagit alors d'une manière surprenante en accusant Spurius Maelius de vouloir établir sa domination personnelle parce qu'il avait acquis une trop grande popularité par cet acte généreux. Il ordonna au consul de nommer un dictateur vu la gravité de la situation et le maître de cavalerie du dictateur Servilius Ahala fit exécuter Spurius Maelius en 439. Mais l'Etat prit à sa charge l'approvisionnement en céréales de la cité.[10] Le second exemple cité par Cicéron est celui de P. Cornelius Scipion Nasica, responsable de la mort de Tiberius Gracchus. Dans l'historiographie hostile aux Gracques, il est loué pour avoir mis fin au développement d'un pouvoir tyrannique, celui de Tiberius Gracchus. L'accusation de tyrannie portée à l'égard d'un réformateur populaire s'était, en effet, développée à Rome à la fin du IIe siècle av. J.-C. On redoutait alors

7 Cic., *Mil.,* 27, 72.

8 Cic., *Mil.,* 28, 77.

9 Sur l'œuvre de Clodius, cfr. Jeffrey Tatum 1999.

10 Liv., 4, 12; D.H., 12, 1. Sur les crises frumentaires à Rome, cfr. Virlouvet 1985.

que Tiberius, tribun de la plèbe en 133, ne prive le peuple de sa liberté.[11] En tentant de réaliser une plus grande égalité des biens matériels entre les citoyens romains par la redistribution aux plus pauvres des terres de l'*ager publicus*, Tiberius et son frère Caius se rendirent très populaires et encoururent le risque d'être appelés des tyrans, c'est-à-dire des hommes qui établissent un pouvoir personnel sur ceux auxquels ils assurent une relative aisance matérielle. Toute forme de *largitio* était alors suspecte. Elle était associée à la *dominatio*, à la privation de liberté collective; l'idée se trouve dans le texte de Valère Maxime à propos de Tiberius Gracchus: *cum Ti. Gracchus in tribunatu profusissimis largitionibus fauore populi occupato rem publicam oppressam teneret*.[12]

Le mot 'tyran' est souvent utilisé dans l'invective politique romaine pour désigner l'adversaire accusé de vouloir établir un *regnum* sur ses concitoyens en menaçant leur *libertas*.[13] D'après la constitution considérée comme celle de Romulus, la cité était à l'origine harmonieusement répartie entre patrons et clients qui se rendaient mutuellement des services.[14] La liberté politique était liée à la compétition pour le pouvoir des aristocrates qui structuraient dans ce but leurs réseaux de clientèle. Le modèle fut altéré quand les *largitiones* renforcèrent le pouvoir d'un seul homme qui tentait de créer avec tous les citoyens des liens personnels pour mieux les dominer. A ce propos, il faut évoquer la polémique politique qui accusa l'un ou l'autre des Gracques, vraisemblablement Caius Gracchus, de se conduire comme un nouveau Pisistrate, un nouveau Phalaris ou un nouveau Denys; il s'agit de fragments faussement attribués à C. Fannius:[15] «Vous ne devez pas tolérer les largesses; en effet, Denys et Pisistrate ont corrompu le corps civique par des largesses» (*Non debetis largitionem permittere; nam Dionysius et Pisistratus cives largitione corruperunt*). Le second fragment affirme: «Si Phalaris et Pisistrate et tous les autres ont obtenu le pouvoir absolu par un seul moyen essentiellement, les largesses, pourquoi ne croiriez-vous pas que Gracchus n'a pas les mêmes intentions, lui que vous voyez faire les mêmes choses que ceux-là ont faites»[16] (*Si Phalaridi*

11 C'est aussi le cas de son frère Caius, tribun en 123. Cfr., par ex., Cic., *Am.,* 12, 41 sur la libération des Romains de la domination de Tiberius Gracchus. Sur les Gracques cfr. Nicolet 1967. Sur le jugement de Cicéron sur les Gracques, cfr. Murray 1966, pp. 291-298 et Béranger 1972, pp. 732-763.

12 Cfr. Val. Max., 3, 2, 17.

13 Cfr. Béranger 1935, pp. 85-94; Hellegouarc'h 1972, pp. 560-562; Dunkle 1967, pp. 151-171.

14 D.H., 2, 10.

15 Malcovati, *ORF*, frr. 6 et 7. Cfr. Botteri, Raskonikoff 1983, pp. 59-101. En effet, C. Fannius, élu consul en 123 pour 122 avec l'appui de C. Gracchus, ne pouvait être un adversaire déclaré de sa loi agraire.

16 La traduction a été faite par M. Raskolnikoff dans Botteri, Raskonikoff 1983, p. 68.

et Pisistrato et ceteris omnibus una res maxime, largitio, dominationem comparavit, quid est quod non idem Gracchum adfectare credatis, quem eadem quae illos facere videatis).

Il est impossible d'entrer ici dans le débat concernant le choix des exemples de tyrans grecs comparés aux Gracques, mentionnés sans doute à cause de leur célébrité, ainsi que la pertinence de ces exemples, mais il est vraisemblable que ces deux phrases citées par Julius Victor dans les *Rhetores Latini minores* p. 413, 5, aient eu leur origine non dans un discours de C. Fannius, consul en 122, mais dans des déclamations rhétoriques de l'époque des Gracques hostiles à ceux-ci.[17] La fréquence de ces attaques et leur répétition peuvent peut-être fournir une explication à la volonté de célébrer les tyrannoctones athéniens sur la Capitole. L'existence d'un groupe statuaire représentant sur le Capitole de Rome les deux héros grecs qu'aucune source littéraire n'atteste est surprenante. Une copie de marbre pentélique du célèbre groupe de bronze d'Athènes de Kritios et Nesiotes, réalisée au Ier siècle av. J.-C., fut découverte en 1937. Seule subsiste la statue d'Aristogiton, trouvée sans tête, à laquelle on associa une tête conservée au musée du Vatican. Elle est visible aujourd'hui à Rome au musée de la Centrale Montemartini.[18] La statue d'Aristogiton avait été mise au jour dans une zone archéologique apparue près de la petite église de Sant'Omobono. Cette zone sacrée englobe deux temples de Fortuna et de Mater Matuta, dont la fondation est attribuée à Servius Tullius. Des éléments archéologiques provenant d'un effondrement du flanc Sud du Capitole se trouvent aussi dans ce secteur, à savoir des fragments du soubassement d'un temple, vraisemblablement celui de la Fides, des inscriptions et les morceaux de la statue d'Aristogiton, un des deux héros athéniens.[19]

L'exaltation du geste de P. Cornelius Scipio Nasica à la tête d'une émeute sur le Capitole qui entraîna la mort de Tiberius Gracchus en 133 semble la meilleure hypothèse pour expliquer la présence de ce groupe sculpté.[20] Tiberius Gracchus avait réuni une *contio* sur l'*area Capitolina*, et il s'adressait au peuple à partir des marches du temple de Jupiter; or le Sénat lui-même avait été convoqué au temple de *Fides* par le consul Mucius Scaevola pour décider des mesures à prendre contre lui que l'on croyait vouloir

17 Cfr. Ferrary 1983, pp. 51-58; Béranger 1935, p. 87: «le thème du tyran était le sujet par excellence des exercices de déclamation, avec, en particulier, deux noms qui cristallisent les sentiments qu'éprouvaient les anciens pour la tyrannie: ceux de Phalaris et de Denys».

18 Ce musée expose des sculptures faisant partie des collections des musées capitolins: Colini 1938, p. 282. La statue porte le n. 2404. Sur cette découverte, cfr. le bel article de Coarelli 1969, pp. 137-160; sur les tyrannoctones cfr. Bruunsäker 1955.

19 Sur les monuments qui se trouvaient sur le Capitole, cfr. Tagliamonte 1993, Reusser 1993c. Cfr. Reusser 1993c. Sur la découverte des éléments du temple de la Fides cfr. Reusser 1993b.

20 Nous suivons ici l'hypothèse intéressante de Coarelli 1969, pp. 137-160.

aspirer à la tyrannie peut convenir. Des troubles éclatèrent: «Alors Tiberius porta la main à sa tête pour leur (ses partisans) indiquer le péril qui le menaçait car sa voix ne pouvait les atteindre. Ses adversaires, voyant ce geste, coururent annoncer au Sénat que Tiberius demandait un diadème, la preuve étant qu'il touchait la main de sa tête. Ce fut au Sénat un tumulte général; Nasica somma le consul de sauver la république et d'anéantir le tyran».[21] Devant l'inaction du consul, le sénateur P. Cornelius Scipio Nasica prit la tête d'un mouvement d'hommes armés de bâtons et de massues qui combattirent celui qui, selon ses adversaires, voulait réduire l'Etat à son pouvoir.[22] Tiberius Gracchus mourut ainsi que trois cent de ses partisans. L'homme responsable de ce massacre, Scipion Nasica, consul en 138, était alors le chef du collège sacerdotal des pontifes. L'érection de statues honorant son courage fut longtemps impossible. En effet, le grand pontife fut attaqué violemment par les *populares* qui l'accusaient d'avoir causé la mort de Tiberius Gracchus.[23] Seule une commémoration postérieure à son geste peut être suggérée. Le souvenir de son action a pu être exalté à une autre époque, avec une sorte de 'revanche' de l'aristocratie après le meurtre de Clodius en 52. Face aux troubles qui empêchaient la tenue des élections cette année-là, Pompée devint consul unique; il se maria avec la fille de Q. Caecilius Metellus Scipion qu'il associa à son consulat. Or, à cette époque, alors que César était en Gaule et que dominait à Rome un 'parti' conservateur, Metellus Scipion fit placer sur le Capitole un groupe de statues équestres exaltant certains de ses glorieux ancêtres, membres de la famille des Cornelii Scipiones. Un lettre de Cicéron destinée à Atticus datée de février 50 l'atteste[24] mais Cicéron est très critique à l'égard de ce Scipion qui avait, à son avis, commis des erreurs sur l'attribution des différentes fonctions à ses ancêtres.[25] Il est possible que les Romains songèrent alors à honorer officiellement celui qui avait mis fin à l'action réformatrice de Tiberius Gracchus menaçant la *libertas*, en érigeant le groupe des Tyrannoctones à proximité des statues qui représentaient les Scipions et, particulièrement Scipio Nasica. Selon le jugement porté par

21 Plu., *TG,* 19, 2-3 (trad. Flacelière et Chambry, CUF).

22 Cfr., par ex., sur cette tradition d'établissement de la tyrannie, Val. Max., 3, 2, 17: *Cum Ti. Gracchus in tribunatu profusissimis largitionibus favore populi occupato rem publicam oppressam teneret.* Sur P. Cornelius Scipio Nasica (Serapio), cfr. E. Muenzer, s.v. *Cornelius*, nr. 354, RE VII [1900], 1501-1504.

23 Il partit exercer un commandement en Orient et mourut à Pergame.

24 Cfr. Cic., *Att.,* 6, 1, 17. Cfr. le commentaire de Coarelli 1969, pp. 145-146.

25 Cic., *Att.* 6, 1, 17. Au nombre des personnages représentés sur ces statues figurait Scipion Nasica (Serapio). Mais Cicéron mentionne une erreur de *subscriptio*; en effet, Nasica, arrière grand-père de Metellus Scipio, avait été qualifié de *censor* sur l'inscription qui accompagnait la statue, alors qu'il n'avait jamais été censeur. Il affirme aussi qu'existait une erreur d'image entre le portrait de Scipio Nasica (Serapio) et Scipion Emilien, le second Africain.

Cicéron à la fin de sa vie, Nasica avait accompli un acte aussi utile à l'Etat qu'une grande victoire militaire.[26] Sur la colline sacrée du Capitole, près du temple de *Fides*, les Romains pouvaient admirer le groupe statuaire grec des Tyrannoctones parmi d'autres statues racontant leur histoire; il évoquait indirectement la conquête de leur liberté au moment où ils avaient chassé leurs rois, mais il servait aussi une autre propagande, celle de la défiance et du rejet à l'égard des réformateurs populaires rendus suspects d'établir une tyrannie.[27]

Les Gracques ont été les plus célèbres des victimes de cette accusation, mais d'autres réformateurs populaires ont mérité le nom de tyrans. Si l'aspiration à la tyrannie est habituellement liée à l'exercice d'un pouvoir absolu sur le peuple établi grâce aux largesses d'un individu, il est possible de comprendre pourquoi Rullus, le tribun de la plèbe qui en 63, année du consulat de Cicéron, proposa une loi agraire visant le lotissement de *l'ager campanus* pouvait être accusé avec les mêmes griefs. Certaines modalités de cette proposition rappellaient la loi agraire des Gracques. Cicéron l'affirme dans le discours qu'il prononça devant le peuple contre ce projet de loi agraire en qualifiant Rullus de tyran: *Formam adhuc habetis, Quirites, et speciem [ipsam] tyrannorum; insignia videtis potestatis, nondum ipsam potestatem*.[28] Les Romains ne voient que le dehors et l'apparence de la tyrannie, mais pas encore le pouvoir lui-même. Cicéron s'acharne ensuite sur l'appareil qui accompagne les fondateurs de la colonie; selon lui, cet appareil est semblable à celui des triumvirs de la *lex Sempronia*, alors que les prérogatives des triumvirs de la loi agraire des Gracques avaient tou-

26 Dans le *de Officiis*, 1, 22, 76, Cicéron affirme que Scipion l'Africain ne fut pas plus utile à l'Etat en détruisant Numance que Scipion Nasica, *privatus*, quand il tua Tiberius Gracchus.

27 Il y cependant d'autres hypothèses possibles, comme, par exemple, un cadeau fait par la ville d'Athènes à Rome, le groupe statuaire se trouvant, en effet, près du temple de *Fides*, dans lequel des villes et des états grecs faisaient des offrandes, cfr. Coarelli 1969, p. 142. Il est possible de songer à une commémoration du meurtre de Jules César, qui menaçait par son pouvoir de restreindre la liberté des Romains et était soupçonné de vouloir établir un *regnum*. En effet, un des plus célèbres assassins de César est M. Junius Brutus, lointain descendant du consul légendaire qui fonda la République. En outre, c'est sur le Capitole que Brutus et Cassius se réfugièrent après l'assassinat de César. Mais il est impossible d'imaginer que les meurtriers de César aient pu être honorés dans ce lieu alors qu'Auguste, fils Jules César divinisé, dominait Rome et le monde. En revanche, les meurtriers de César, Brutus et Cassius, furent, selon D. C., 47, 20, 4, honorés à Athènes en 42 quand ils gagnèrent la Grèce. C'est Dion Cassius qui évoque la décision d'élever pour Brutus et Cassius des statues de bronze placées sur l'agora à côté de celles d'Harmodios et d'Aristogiton, pour manifester qu'ils avaient imité leur exemple. Il existe un fragment de la base de la statue de Brutus, cfr. SEG XVII 1960, 30, n. 75. Un autre événement a été évoqué pour expliquer la présence de cette statue dans le contexte de la restauration du temple de Jupiter Capitolin par Sylla. Sylla aurait ordonné d'édifier un monument à cet endroit pour évoquer la prise d'Athènes qui lui avait permis de libérer les Athéniens de Mithridate. C'est l'hypothèse privilégiée par Reusser 1993c, pp. 116-117.

28 Cic., *Agr.,* 2, 13, 32.

jours semblé exorbitantes aux Romains; il lui en veut aussi de la manière avec laquelle sont recrutés les membres de la commision agraire de Rullus, les décemvirs.[29]

Nous considérerons enfin la Correspondance qu'entretint Cicéron avec Atticus à propos de César; elle enrichit, en effet, considérablement notre étude de la vision du tyran à la fin de la République. Dans sa correspondance privée, dans laquelle il utilise parfois des expressions grecques, Cicéron fait des suppositions concernant l'attitude future de César à l'égard de ceux qui lui auront résisté. L'évolution du regard de Cicéron sur César en 49 av. J.-C. peut être étudiée dans cette perspective, alors que César s'impose en Italie par des victoires successives après avoir franchi le Rubicon. Cicéron redoute les conséquences de cet acte révolutionnaire; les lettres à Atticus le prouvent mais sa vision de César se transforme. Il pense que César agira comme un tyran, opprimant la liberté du peuple romain, mais sera-t-il cruel comme le fameux tyran sicilien Phalaris, l'inventeur d'un supplice atroce, ou plus clément et indulgent comme Pisistrate? Cicéron utilise alors deux *exempla* de la littérature traditionnelle romaine concernant la tyrannie.[30] En janvier 49, il écrit en grec: «tout pour la tyrannie, divinité suprême»;[31] à la même époque, il écrit aussi, créant un néologisme à propos de César: «car pour l'autre (César), dont tu appréhendes qu'il devienne un Phalaris, il accumulera les atrocités, je crois» (*nam istum quidem quoius φαλαρισμόν times omnia taererrime facturum puto*[32]). En février 49, en s'adressant à Atticus, il lui fait part de ses projets de quitter Rome: «à la fuite m'incite l'amitié de Gnaeus, la cause des honnêtes gens, la honte de lier partie avec un tyran dont on ne sait s'il imitera Phalaris ou Pisistrate» (*qui quidem incertum est Phalarimne an Pisistratum sit imitaturus*[33]). A Formies, pour occuper son inactivité forcée, Cicéron compose en grec et en latin des modèles de débats politiques pour s'exercer l'esprit. Le thème qu'il se propose de traiter a pour objet une situation contemporaine: que convient-il de faire lorsque s'établit une tyrannie? Il l'applique évidemment à César; il envoie à Atticus un texte rédigé en grec, avec toute son argumentation, pour savoir si l'on doit rester dans sa patrie tombée sous la puissance d'un tyran ou si l'on doit poursuivre la destruction de la tyrannie.[34] L'évolution de la situation incite Cicéron à considérer César plutôt comme

29 Il continue ainsi: *dixerit enim fortasse quispiam: quid me ista laedunt, scriba, lictor, praeco, pullarius? Omnia sunt haec huius modi, Quirites, ut, ea qui habeat sine vestris suffragiis, aut rex non ferendus aut privatus furiosus esse videatur.*

30 Cfr. *supra*, l'utilisation de ces exemples à propos à propos de Caius Gracchus.

31 Cfr. Cic., *Att.*, 7, 11, 1: il cite alors un vers d'Euripide (*Ph.*, 506).

32 Cfr. Cic., *Att.*, 7, 12, 2.

33 Cfr. Cic., *Att.*, 7, 20, 2.

34 Cic., *Att.*, 9, 4, 2.

un Pisistrate. Au début du mois de mars 49, alors qu'il est à Formies, il s'adresse à son ami ainsi: «mais, au juste, le mal qu'il ne fera pas, notre Pisistrate, on le portera à son crédit, tout comme s'il avait empêché un autre de le faire» (*sed plane quidquid mali hic Pisistratus non fecerit tam gratum est quam si alium facere prohibuerit*[35]). C'est donc l'image du tyran clément qui l'emporte dans son esprit à propos de César, particulièrement après la victoire que César remporta sur Domitius Ahenobarbus et les Pompéiens à Corfinium, le 20-21 février 49. Cicéron écrit alors à César en le comblant d'éloges pour la clémence dont il a fait preuve après sa victoire et César lui répond en termes choisis: «Tu devines juste, lui dit César, à mon sujet – car tu me connais bien-en pensant que rien ne m'est plus étranger que la cruauté» (*cum eius clementiam illam per litteras collaudavissem rescripsit hoc exemplo* [...] *recte auguraris de me (bene enim tibi cognitus sum) nihil a me abesse longius crudelitate*).[36]

Après la mort de César, Cicéron osa parler de celui-ci comme d'un tyran mais il faut remarquer qu'il s'exprima ainsi seulement dans les discours polémiques des Philippiques; à propos des funérailles de César, il évoqua le *funus tyranni*;[37] il parla aussi de la mort de César comme du meurtre d'un tyran qui procure la gloire: *gloriosum tyrannum occidere*.[38] L'allusion au tyran soulignait l'excès des pouvoirs de celui qui était suspecté de vouloir établir un *regnum* sur ses concitoyens en menaçant leur *libertas*.[39] Cicéron ne voulut jamais qualifier César de tyran de son vivant. Pour lui, il était l'homme qui, ayant vaincu ses ennemis, savait leur pardonner et faire preuve de modération à leur égard.[40] L'exemple de la clémence de César à l'égard de Deiotarus est célèbre. Ce prince de Galatie, qui avait aidé Sylla, Lucullus, Pompée et Cicéron, et qui avait choisi le camp de Pompée, avait cherché à se rapprocher de César après la victoire de celui-ci et l'avait accueilli dans son palais lors de son passage. Mais il fut accusé par

35 Cfr. Cic., *Att.*, 8, 16, 2.

36 Cic., *Att.*, 9, 16, 1-2. L'idée du tyran qui peut être clément est reprise dans ses réflexions dans le *de republica* 1, 50: «un tyran peut aussi bien être clément qu'un roi peut être intraitable» (*tam enim esse clemens tyrannus quam rex inportunus potest*).

37 Cfr. Cic., *Phil.*, 2, 90.

38 Cic., *Phil.*, 2, 117. Il évoque encore le culte du tyran: Antoine est le flamine du tyran: *tyranni sacerdos* (Cic., *Phil.*, 2, 110).

39 Cfr. Béranger 1935, pp. 85-94 et Hellegouarc'h 1972, pp. 560-562. Dans certains cas, la cruauté est associée à l'excès de pouvoir. Cicéron lui-même dut se défendre d'être un tyran quand il fit décider par le Sénat la répression de la conjuration de Catilina en faisant voter le *senatus consultum ultimum*. C'était alors le caractère cruel du tyran qui était pris en compte, cfr. Cic., *Cat.*, 2, 14; *Dom.*, 75, 94.

40 Cfr. Deniaux 2011, pp. 59-68. Sur la clémence cfr. Hellegouarc'h 1972, pp. 261-263; Picone 2008. Cfr. aussi Barden Dowling 2006; Flamerie de la Chapelle 2011. Sur César cfr. Canfora 1998.

un membre de sa famille qui affirmait qu'il avait tenté de tuer César dans son palais 2 ans avant. Le procès se déroula à Rome en 45 dans la maison de César, avec Cicéron comme défenseur et les phrases prononcées par Cicéron sont restées célèbres: «Oui , César, tu es le seul dont la victoire n'ait côuté la vie à personne après la bataille et quand nous, citoyens libres, nés aux plus beaux jours de la liberté romaine, nous refusons de voir en César un tyran et louons au contraire sa grande modération dans la victoire» (*solus, inquam, es, C. Caesar, cuius in victoria ceciderit nemo nisi armatus. Et quem nos liberi in summa populi Romani libertate nati non modo tyrannum, sed etiam clementissimum in victoria vidimus*).[41] Ainsi était soulignée l'importance du respect de la *libertas* du peuple romain, la permanence de l'utilisation du thème du tyran risquant d'opprimer cette *libertas*, mais surtout celui de la clémence de César que celui-ci souhaitait particulièrement voir exaltée.[42]

Bibliographie

Barden Dowling, M. (2006). *Clemency and Cruelty in the Roman World*, Ann Arbour.

Béranger, J. (1935). Tyrannus. *Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains, particulièrement à l'époque de César et de Cicéron*, «REL» 13, pp. 85-94.

Béranger, J. (1972). *Les jugements de Cicéron sur les Gracques*, in *ANRW*, 1, 1, pp. 732-763.

Botteri, P.; Raskonikoff, M. (1983). *Diodore, Caius Gracchus et la démocratie*, in Nicolet, C. (éd.), *Demokratia et Aristocratia,* Paris, pp. 59-101.

Bruunsäker, S. (1955). *The Tyrant-Slayers of Kritios and Nesiotes,* Lund.

Canfora, L. (1999). *Giulio Cesare, il dittatore democratico*, Bari; Roma.

Carlier, P. (2006). *Démosthène,* Paris.

Coarelli, F. (1969). *Le Tyrannoctone du Capitole et la mort de Tiberius Gracchus*, «MEFRA» 81, pp. 137-160.

Colini, M. (1938). *Zona dei Fori Olitorio e Boario*, «BCom» 66, pp. 278-282.

Deniaux E.; Hoffmann, G. (2009). *Les Tyrannoctones d'Athènes à Rome*, in Hoffmann, G.; Gaillot, A. (édd.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*, Amiens, pp. 25-36.

Deniaux, E. (2011). *Le pardon des hommes politiques à l'époque de Pompée*

41 Cic., *Deiot.*, 34.

42 La décision d'élever un temple à la Clémence de César en 44 fut prise par le Sénat pour le remercier d'avoir mis fin à la guerre civile Plu., *Caes.*, 57, 4; D. C., 44, 6, 4; App., 2, 106. Dans ce sanctuaire, il y avait une statue montrant César et la Clémence se tenant par la main. On ignore la localisation de ce temple. Sur ce temple, cfr. Palombi 1993, pp. 279-280; Flamerie de la Chapelle 2011.

et de César, in Scheid Tissinier, E.; Rentet, Th. (édd.), *Figures politiques du pardon de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, pp. 59-68.
Dunkle, J.R. (1967). *The Greek Tyrant and Roman Political Invective in the late republic,* «TAPhA» 98, pp. 151-171.
Ferrary, J.-L. (1983). *A propos de deux fragments attribués à C. Fannius, consul en 122*, in Nicolet, C. (éd.), *Demokratia et Aristocratia,* Paris, pp. 51-58.
Flamerie de la Chapelle, G. (2011). Clementia. *Recherches sur la notion de clémence à Rome du début du Ier siècle av. J.-C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux.
Hellegouarc'h, J. (1972). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République,* Paris.
Lewis, S. (ed.) (2006). *Ancient Tyranny*, Edinburgh.
Murray, R.J. (1966). *Cicero and the Gracchi*, «TAPhA» 97, pp. 291-298.
Nicolet, C. (1967). *Les Gracques, crise agraire et révolution à Rome*, Paris.
Palombi, D. (1993). s.v. *Aedes Clementiae Caesaris*, in Steinby, E.M. (a cura di), *LTUR,* I, Roma, pp. 279-280.
Picone, G. (2008). Clementia Caesaris, *modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo.
Tatum, Jeffrey W. (1999). *The Patrician Tribune, Publius Clodius Pulcher*, University North Carolina Press.
Reusser, C. (1993a). *Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Austartung*, Wien.
Reusser, C. (1993b). s.v. *Area Capitolina*, in Steinby, E.M. (a cura di), *LTUR*, I, Roma, pp. 114-117.
Reusser, C. (1993c). s.v. *Capitolium*, in Steinby, E.M. (a cura di), *LTUR*, I, Roma, pp. 232-233.
Tagliamonte, G. (1993). *Capitolium*, in Steinby, E.M. (a cura di), *LTUR*, I, Roma, pp. 226-231.
Urso, G. (a cura di) (2010), *Cesare: precursore o visionario*, Pisa.
Virlouvet, C. (1985). *Famines et émeutes à Rome de origines de la République à la mort de Néron*, Rome.
Zecchini, G. (2011). *Il pensiero politico romano dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma.

Elections et légitimité, à travers l'analyse des *contentiones dignitatis*

Robinson Baudry (Université Paris Ouest Nanterre La Défense, France)

Abstract By the end of the Roman Republic, the *contentio dignitatis*, which implies the comparison of the qualities of two candidates, became a specific part of the *de ambitu* speeches. Two *contentiones dignitatis* have been preserved to this day and these are included in Cicero's *Pro Murena* and *Pro Plancio*. Their analysis appears to be essential for the study of the links between elections and legitimacy. Cicero uses a whole range of devices to limit their political implications. Nonetheless, the importance granted to these *contentiones dignitatis* in the two speeches reflects the hegemony of the aristocratic political culture in Roman political life.

On considère parfois que, dans l'Athènes démocratique, les élections constituaient une pratique aristocratique. Le peuple votait, mais son choix, du moins pour les charges qui engageaient le salut de la cité, se portait généralement sur des membres de familles prestigieuses. On aura reconnu le point de vue, polémique et ironique, du Vieil Oligarque.[1] Cette interprétation paradoxale des élections à Athènes ne fait pas difficulté si on la transpose dans la Rome républicaine. À Rome, les élections étaient fondamentalement aristocratiques: cela tenait à l'organisation censitaire de la cité, qui pesait sur les conditions d'éligibilité des magistrats et sur le fonctionnement de l'une de ses assemblées, mais aussi à la «culture politique aristocratique» qui prévalait dans la Rome républicaine.[2] Le peuple n'y avait d'autre choix que d'arbitrer la concurrence entre les aristocrates et la légitimité du candidat se fondait pour l'essentiel sur des critères aristocratiques, en fonction desquels le peuple se déterminait. Une notion rend exactement compte de ce phénomène, celle de *dignitas*. Ce terme désigne en effet les titres d'un individu à une magistrature, les mérites qui lui permettent d'y prétendre.[3] Élu parce que jugé légitime, le candidat voit sa légitimité renforcée grâce à l'élection, de sorte que légitimité et élection entretiennent une relation dialectique. C'est précisément le deuxième sens du terme *dignitas*, qui désigne la position sociale d'un individu, selon la place qu'il occupe

En hommage à Pierre Carlier, ces quelques pages où il sera question, sinon de Démosthène, du moins de son alter ego romain.

1 [Xen.], *AP*, 1, 3.

2 Hölkeskamp 2004, p. 55-72.

3 Sur ce sens de *dignitas*, voir Hellegouarc'h 1963, pp. 388-400.

dans la carrière des honneurs.[4] On ainsi parle de *gradus dignitatis* pour préciser le rang d'un aristocrate.[5]

L'élection est donc une lutte (*contentio*) pour la *dignitas*, au deuxième sens du terme, un affrontement dans lequel se joue la capacité des uns et des autres à tenir leur rang. On peut ainsi qualifier les élections de *contentiones dignitatis*. Cette expression est pertinente pour une seconde raison. Lors des élections sont évalués les titres des candidats au consulat, leurs mérites respectifs, ce qui renvoie au premier sens du terme *dignitas*. Or le mot *contentio* peut aussi exprimer l'idée de comparaison.[6] La *contentio dignitatis* serait donc aussi l'évaluation comparée des mérites des différents candidats à une magistrature. La compétition électorale (*contentio dignitatis*) prendrait ainsi la forme d'une comparaison de la *dignitas* des candidats (*contentio dignitatis*).

Doublement pertinent pour désigner les élections, le syntagme *contentio dignitatis* n'est pourtant pas directement attesté dans ce contexte. On trouve certes le terme *contentio* utilisé pour désigner la compétition électorale, notamment dans le corpus livien.[7] Les sources soulignent également que la *dignitas* est à la fois l'enjeu et le principal argument de la compétition électorale, mais il n'est pas explicitement fait référence à la *contentio dignitatis*. On trouve tout au plus l'expression *certamen honoris et dignitatis*, dans un passage du *De Officiis*, mais le terme *certamen* n'a en commun avec *contentio* que la dimension agonistique et n'implique pas nécessairement une comparaison entre les mérites des candidats.[8]

Il est en revanche explicitement question de *contentio dignitatis* dans un contexte judiciaire mais étroitement lié aux élections, celui des procès pour corruption électorale (*de ambitu*), à la fois dans le *Pro Murena*, sous sa forme substantivée[9] et dans le *Pro Plancio*.[10] La *contentio dignitatis*

4 Cfr. Hellegouarc'h 1963, pp. 400-405.

5 Pour une recension des occurrences de ce syntagme, voir Hellegouarc'h 1963, p. 400.

6 C'est ainsi que dans les traités de rhétorique, il fonctionne souvent comme un synonyme de *comparatio*. Sur cette acception de *contentio*, voir *TLL*, IV, s.v. *contentio*, col. 676.

7 Voir ainsi, *exempli gratia*, Liv., 37, 47, 6; 39, 40, 2; 40, 42, 8; 41, 28, 4.

8 Cic., *Off.*, 1, 38: «De même en effet que dans les luttes entre citoyens, nous luttons autrement s'il s'agit d'un ennemi ou s'il s'agit d'un concurrent – avec le second c'est un combat pour l'honneur et pour la dignité, mais avec le premier il y va de la vie et de la réputation» (*ut enim cum ciuiliter contendimus, aliter si est inimicus, aliter si competitor – cum altero certamen honoris et ignitatis est, cum altero capitis et famae*) (trad. M. Testard, Paris 1965). Il en va de même du célèbre passage de Q. Aeilius Tubero (Q. Aelius Tubero, fr. 4 Malcovati *ap.* Quint., *Inst.*, 11, 1, 80), où la lutte pour le pouvoir à laquelle se livrent César et Pompée est qualifiée de *contentio dignitatis*.

9 Cic., *Mur.*, 11; 14.

10 Cic., *Planc.*, 6: «cette comparaison à laquelle tu me convies» (*ea contentio, ad quam tu me uocas*) (trad. P. Grimal, Paris 1976). Le reste du passage révèle qu'il s'agit bien d'une

constitue en effet l'un des moments de l'argumentation de l'accusation et de la défense dans un procès pour brigue. Elle s'inscrit dans une argumentation générale qui s'apparente à un syllogisme: au moyen d'une comparaison (*contentio*) des titres au consulat (*dignitas*), l'accusateur entend démontrer que l'un des candidats – qui peut être l'accusateur lui-même, mais ce n'est pas nécessairement le cas – battus aux élections par l'accusé l'emporte en *dignitas* sur celui-ci. Or, et c'est le deuxième moment du raisonnement, c'est l'accusé qui, malgré une *dignitas* jugée inférieure, a été élu. Il faut en conclure que l'accusé s'est rendu coupable de brigue. La *contentio dignitatis* occupe donc une place essentielle dans l'administration de la preuve de la culpabilité de l'accusé dans un tel procès. On le remarque, le raisonnement repose sur un double postulat: l'élection doit refléter la *dignitas* des candidats, ce qui est cohérent avec ce que l'on sait de la culture politique à Rome, mais qui, on le verra, peut être discuté; il est possible de comparer la *dignitas* avec assez de précision et de fiabilité pour en tirer argument dans le cadre d'un procès.

Les *contentiones dignitatis* dans le cadre des procès *de ambitu* nous paraissent donc constituer un ensemble documentaire fécond pour mener l'étude des relations entre élection et légitimité. Nous esquisserons un rapide historique de cette pratique, avant d'examiner la structure et les thèmes propres à ces *contentiones dignitatis*. Nous poserons enfin la question de la spécificité de la *contentio dignitatis*, telle qu'elle est menée dans les procès pour brigue, par rapport aux autres discours de légitimité aristocratiques.

1 *Contentio dignitatis* et législation *de ambitu*

Dans l'éloquence judiciaire, la *contentio dignitatis* est étroitement liée au déroulement du procès pour brigue. Il n'en est pas question dans les autres types de procès, ceux *de repetundis* ou *de ui* par exemple, où il peut y avoir éloge de l'accusé, exaltation de sa *dignitas*, à laquelle une accusation porterait atteinte, mais sans qu'une *contentio dignitatis* ne soit menée. Le *terminus post quem* de l'apparition de la *contentio dignitatis* est donc fixé par ce que l'on sait de la législation sur la brigue. Cette dernière est historiquement attestée à partir de 181 av. J.-C., les occurrences plus anciennes étant pour le moins suspectes.[11] Son apparition s'explique vraisemblablement par l'augmentation du nombre de préteurs, en 197, qui provoqua une intensification de la compétition lors des élections consu-

contentio dignitatis, puisque Cicéron rapporte que M. Iuventius Laterensis prétend l'emporter en dignité sur son adversaire à l'édilité, Cn. Plancius.

11 Liv., 40, 19, 11.

laires.[12] La procédure mise en place fut d'abord comitiale, puis, à une date que l'on situe, entre 149 et 116 av. J.-C., un tribunal permanent aurait été mis en place, afin de faire face à l'aggravation du phénomène.[13] Une nouvelle loi fut votée en 81, sous Sylla, puis de nombreuses autres au cours des décennies 60 et 50, qui traduisent une triple évolution: l'aggravation des sanctions (on passe progressivement de l'inéligibilité à l'exil); l'extension de la procédure aux complices en corruption du candidat, les *diuisores*; la précision croissante de la définition du *crimen de ambitu*.[14]

Il reste que nous ignorons quand la *contentio dignitatis* fut utilisée comme moment spécifique de l'argumentation lors des procès pour brigue. La première occurrence avérée remonte à l'année 63 av. J.-C., date du *Pro Murena*, un discours prononcé à l'automne et mettant aux prises L. Licinius Murena, consul désigné pour l'année 62 et son rival malheureux, Ser. Sulpicius Rufus. La *contentio dignitatis* est nommée au moment de la *diuisio* du discours en *partes*, dont Cicéron affirme qu'elle suit la structure du discours de l'accusation:

> Je vois, juges, que l'accusation, dans l'ensemble, comportait trois points: le premier est une critique de la vie privée; le second met en comparaison les titres des compétiteurs; le troisième concerne l'accusation de brigue.[15]

L'orateur présente ainsi la *contentio dignitatis* comme une *pars accusationis*. Il la désigne à nouveau sous cette qualification lorsqu'il fait la transition avec la partie précédente, celle sur la *reprehensio uitae*.[16]

La *diuisio* suivie par Cicéron permet de cerner la place de cette partie du discours dans l'argumentation générale de l'accusation et de la défense. La *reprehensio uitae*, qui correspond à un portrait moral à charge de l'accusé, a pour fin de montrer que ce dernier a pu recourir à la corruption électorale, qu'il ne présente pas les garanties morales qui pourraient l'élever au-dessus d'un tel soupçon. L'orateur doit ensuite montrer que non seulement l'accusé a pu recourir à la corruption électorale, mais qu'il y avait

12 C'est l'une des explications avancées par Rosillo López 2010, pp. 55-57.

13 Le *terminus ante quem* est fourni par Plu., *Mar.*, 5, 3-10, qui rapporte que Marius fut accusé de brigue après son élection à la préture, événement qui survint en 116.

14 Pour une présentation synthétique de la législation *de ambitu*, voir Rosillo López 2010, pp. 52-74.

15 Cic., *Mur.*, 11: *intellego, iudices, tris totius accusationis partis fuisse, et earum unam in reprehensione uitae, alteram in contentione dignitatis, tertiam in criminibus ambitus esse uersatam* (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

16 Cic., *Mur.*, 14: «Ce point fixé, il m'est plus facile d'aborder la comparaison des titres au consulat, c'est-à-dire, le second point de l'accusation» (*Quo constituto facilior est mihi aditus ad contentionem dignitatis quae pars altera fuit accusationis*) (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

intérêt: tel est l'objet de la *contentio dignitatis*, dans le cadre de laquelle l'accusation entend démontrer que l'accusé ne pouvait l'emporter sur son rival en vertu de sa seule dignité. Un tel argumentaire peut répondre à deux objectifs. Il sert à montrer qu'il en allait de l'intérêt de l'accusé de recourir à la brigue, et ce afin d'étayer la vraisemblance de l'accusation; il peut même prouver la brigue, si l'accusé à été élu, ce qui est le cas de Murena, et si l'on voit dans l'élection un enregistrement fidèle et précis des hiérarchies sociales et honorifiques. La troisième partie de la division – appelée *in criminibus ambitus* – montre toutefois que cette preuve n'était pas jugée suffisante: il fallait aussi établir la véracité de la brigue.

On trouve une nouvelle référence à la *contentio dignitatis* neuf ans plus tard, dans le *Pro Plancio*, une action *de ambitu* menée par M. Iuventius Laterensis en 54 av. J.-C. contre son rival victorieux à l'édilité, Cn. Plancius. Cicéron y fait référence dans l'exorde:

> Mais ce qu'il y a pour moi de déplaisant dans cette affaire, ce n'est pas de parler contre lui, c'est bien plutôt de devoir parler contre lui dans une cause où il faut visiblement établir une sorte de comparaison entre les personnes.[17]

La *contentio* apparaît ainsi comme un moment nécessaire de l'argumentation dans le cadre d'un tel procès (*in ea causa*), comme le montre le recours à l'adjectif verbal (*contra dicendum est*; *facienda esse*). Cicéron la qualifie de *contentio hominum ipsorum*, pour mieux souligner la personnalisation du discours qu'une telle argumentation suppose, son caractère *ad hominem*, qui la rapproche de la *uituperatio*. Il le fait aussi pour mieux mettre à distance cette expression, ce que confirme l'utilisation de l'adjectif indéfini *quaedam*. Ce faisant il annonce la thèse qu'il s'emploiera à défendre: le lien entre l'affaire jugée (*causa*) et la *contentio dignitatis* ne s'impose pas. Pour des raisons qui tiennent à la stratégie argumentative retenue Cicéron ne procède pas à la même *diuisio* que dans le *Pro Murena* et suit un plan plus complexe, qu'il n'annonce pas.

Ces deux plaidoyers montrent qu'à la fin de la République, la *contentio dignitatis* constituait une étape attendue de l'argumentation déployée dans la procédure *de ambitu*, ce qui ne pouvait pas correspondre à une innovation récente. La mise à distance à laquelle recourt Cicéron, particulièrement patente dans le *Pro Plancio*, plus subtile dans le *Pro Murena* (*intellego, iudices*…) correspond probablement à une topique de la défense, qui laissait entendre par là qu'elle n'avait rien à gagner à s'engager dans cette voie, mais qu'elle n'en devait pas moins répondre à l'accusation sur

17 Cic., *Planc.*, 5: *Mihi autem non id est in hac re molestissimum, contra illum dicere, sed multo illud magis, quod in ea causa contra dicendum est, in qua quaedam hominum ipsorum uidetur facienda esse contentio* (trad. P. Grimal, Paris 1976).

ce sujet. Peut-on pour autant affirmer que la *contentio dignitatis* était indispensable à l'accusation de brigue et préciser ainsi sa date d'apparition? Deux situations pourraient laisser entendre qu'elle ne l'était pas. Tout d'abord, celle où l'accusation se déroule avant l'élection, comme cela survint en 54, lorsque tous les candidats au consulat pour l'année suivante furent accusés de brigue.[18] En l'absence d'élection, le raisonnement par syllogisme ne peut pas fonctionner et l'on pourrait supposer que le discours de l'accusateur se focalisait ici sur la réalité du *crimen*. En réalité, rien n'interdit d'imaginer que cette accusation comportait aussi une *pars* consacrée à la *contentio dignitatis*, destinée à montrer que l'accusé avait intérêt à recourir à la corruption électorale, dont la réalité est toujours difficile à prouver. Deuxième situation, proche de la précédente, celle où l'élection a eu lieu mais où c'est le candidat victorieux qui accuse son rival malheureux. Tel fut le cas, en 116, lorsque M. Aemilius Scaurus, qui venait d'être accusé de brigue par son rival malheureux P. Rutilius Rufus, accusa ce dernier.[19] Toutefois, comme dans le cas précédent, la *contentio dignitatis* devait fonder la vraisemblance de l'accusation, même si, en l'occurrence, la brigue n'avait pas suffi à assurer l'élection de l'accusé. Les traités de rhétorique ne fournissent guère de précisions supplémentaires. Un passage de l'*Institution Oratoire* de Quintilien peut éventuellement être invoqué.[20] Le rhéteur pose la question de la présence ou non d'une *narratio* dans les affaires de brigue. Il y répond positivement, précisant qu'il faut que l'accusé évoque ses parents, sa vie et ses mérites. Ces éléments recoupent certes thématiquement le contenu de la *reprehensio uitae* et de la *contentio dignitatis*, mais ces expressions ne sont pas utilisées. Surtout, Quintilien fait de cette *narratio* une initiative de l'accusé (*reus*), alors que la logique de la *contentio dignitatis* voudrait plutôt qu'elle émanât de l'accusation.

L'histoire de la *contentio dignitatis* demeure donc lacunaire et incertaine. Il est en revanche possible d'étudier les formes de comparaison des dignités, à partir d'une analyse de la stratégie argumentative mobilisée dans le *Pro Murena* et le *Pro Plancio*.

18 Cet événement est connu grâce à de nombreuses allusions de la correspondance de Cicéron. Elles sont rassemblées dans les notices prosopographiques élaborées par Nadig 1997, pp. 146-147; 161-162; 171-173; 183-184.

19 Cic., *Brut.*, 113.

20 Quint., *Inst.*, 4, 2, 15: «Un homme accusé de brigue, demandera-t-on, aurait-il tort de faire connaître quels sont ses parents, comment il a vécu lui-même, sur quels services rendus il s'est fondé pour se porter candidat à une élection?» (*An reus ambitus male narrabit quos parentes habuerit, quem ad modum ipse uixerit, quibus meritis fretus ad petitionem descenderit?*) (trad. J. Cousin, Paris 1976).

2 Comparer la dignité

Le *Pro Murena* porte sur une accusation menée à l'issue d'une élection pour le consulat, dans le contexte de la conjuration de Catilina. Cicéron se trouve dans une situation délicate, puisqu'il est lié par des relations d'amitié à Ser. Sulpicius Rufus, l'adversaire de son client, au point de l'avoir soutenu lors de la campagne électorale.[21] Le défi de la *contentio dignitatis* est pourtant relevé. Cicéron trouve la parade en affirmant l'égalité de *dignitas* entre les deux candidats, solution qui permet de ne pas compromettre les intérêts de son client, tout en ménageant la *dignitas* de Ser. Sulpicius Rufus.[22] Cicéron affirme la légitimité des prétentions de Sulpicius, qui repose sur sa *dignitas* et sur ses *ornamenta*. Cette idée est exprimée par la locution verbale *par est*, qui fonctionne comme un synonyme de *decet*. Mais l'orateur joue habilement sur la polysémie de l'adjectif *par*, pour poser l'équivalence des titres de Murena et de Sulpicius. Il l'affirme: aucun des deux candidats ne l'a emporté sur l'autre en termes de *dignitas*; le choix exprimé lors de l'élection ne se résumerait donc pas au résultat d'une *contentio dignitatis*. En réalité, ce compromis n'est qu'apparent, car, prise dans sa globalité, la *contentio* suggère la supériorité de Murena sur Rufus et doit justifier son élection.

Le plan retenu est cohérent: Cicéron évoque d'abord la naissance (*genus*) des deux adversaires, ce qu'il venait d'annoncer (*dignitas generis*). C'était, de fait, l'élément le plus objectif, et ce d'autant plus qu'à la fin de la République, la constitution d'une mémoire savante venait corriger les éventuelles déformations de la mémoire familiale. La taxinomie était claire, si l'on en juge par le passage d'Asconius, dans lequel le scholiaste distingue objectivement les candidats au consulat en fonction de leur naissance.[23] Mais Cicéron parvient à transformer la supériorité objective de

21 Cic., *Mur.*, 7.

22 Cic., *Mur.*, 15: «Tu possèdes à un degré éminent, je le vois bien, Servius Sulpicius, les mérites de la naissance, de la vertu, de l'activité et tous les autres titres qui peuvent légitimement appuyer une candidature au consulat. Mais je trouve égaux chez Muréna tous ces titres dont tu te targues, tellement égaux même que tu n'as pu par ton mérite prendre l'avantage sur lui, non plus lui que par son mérite n'a pu l'emporter sur toi» (*summam uideo esse in te, Ser. Sulpici, dignitatem generis, integritatis, industriae ceterorumque ornamentorum omnium quibus fretum ad consulatus petitionem adgredi par est. Paria cognosco esse ista in L. Murena atque ita paria ut neque ipse dignitate a te uinci potuerit neque te dignitate superarit*) (trad. A. Boulanger, Paris 1957). Pour une analyse de la *contentio dignitatis* menée par Cicéron dans le *Pro Murena*, voir Leeman 1982, pp. 207-215.

23 Ascon., p. 82 C.: «Cicéron eut six adversaires lors de sa candidature au consulat: deux patriciens, P. Sulpicus Galba et L. Sergius Catilina; quatre plébéiens, parmi lesquels deux nobles, C. Antonius – le fils de l'orateur M. Antonius – et L. Cassius Longinus, et deux, Q. Cornificius et C. Licinius Sacerdos, dont on peut seulement dire qu'ils n'étaient pas parmi les premiers de leurs familles à accéder à une magistrature. Cicéron était le seul à être issu d'une famille équestre» (*Sex competitores in consulatus petitione Cicero habuit, duos patri-*

Rufus en relation d'égalité avec Murena.[24] La démonstration relève du tour de force rhétorique: l'orateur a rejeté le statut patricien de Rufus comme anachronique et a souligné le manque d'illustration de ses ascendants les plus proches, de façon à dévaloriser sa noblesse.[25] Sont ensuite évoquées, dans un ordre de dignité croissant, les magistratures antérieures au consulat, à savoir la questure et la préture. Les votes antérieurs ont en effet permis d'étalonner la *dignitas* de l'un et de l'autre. Rufus avait intérêt à y insister, et ce d'autant plus que ces premiers votes reflètent la qualité du *genus.* En effet, en l'absence de magistratures antérieures, c'était le nom des candidats qui devait faire la différence. Pour répondre au fait que Rufus recueillit davantage de suffrages que Murena lors de l'élection à la préture, Cicéron doit user de l'argument convenu du caractère imprévisible du vote du peuple (*uentosae plebis suffragia*).[26] Cicéron mêle cette présentation du cursus à un examen des activités (*artes*) des deux candidats, ce qu'il appelle une *artium contentionem.*[27] La *contentio artium* a été introduite par la considération suivante: «la période qui suivit offre matière à comparaison»,[28] ce qui montre que la *contentio* vise moins à établir une équivalence, contrairement à ce qu'affirmait Cicéron, qu'à opérer une hiérarchie. L'orateur, de fait, dévalorise l'*ars* du jurisconsulte Rufus, au profit de l'*ars* du militaire Murena.

Cicéron reprend probablement le plan de l'accusation, et l'on voit que sa stratégie fonctionnait selon une logique cumulative, par énumération d'arguments. Au terme de sa démonstration (*ostendi*…), le parallèle s'achève pourtant comme annoncé: l'égalité de la *dignitas* est réaffirmée, Cicéron usant de termes identiques (*parem dignitatem*).[29] Mais Cicéron fait malgré tout pencher la balance du côté de Murena, car il lui faut expliquer l'issue du suffrage. Cicéron dit en quoi Servius fut «inferieur (*inferior*)» à Murena,

cios, P. Sulpicium Galbam, L. Sergium Catilinam; quattuor plebeios ex quibus duos nobiles: C. Antonium, M. Antonii oratoris filium, L. Cassium Longinum, duos qui tantum non primi ex familiis suis magistratum adepti erant: Q. Cornificium et C. Licinium Sacerdotem. Solus Cicero ex competitoribus equestri erat loco natus).

24 Cic., *Mur.*, 18: «Laissons donc de côté la naissance, qui est fort distinguée de part et d'autre et examinons les titres» (*Omittamus igitur de genere dicere cuius est magna in utroque dignitas; uideamus cetera*) (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

25 Cic., *Mur.*, 15-16.

26 Cic., *Mur.*, 35.

27 Cic., *Mur.*, 22.

28 Cic., *Mur.*, 19: *Reliqui temporis spatium in contentionem uocatur* (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

29 Cic., *Mur.*, 43: «Maintenant que je vous ai montré, juges, qu'il y avait équivalence de titres au consulat» (*et quoniam ostendi iudices, parem dignitatem ad consulatus petitionem*) (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

mais il ne fait pas porter cette infériorité sur la *dignitas*.[30] C'est la *fortuna* (*disparem fortunam prouicialium negotiorum in Murena atque in Sulpicio fuisse*),[31] mais aussi la campagne (*petitio*) qui ont fait la différence:

> Tu n'entendais rien à la candidature au consulat, Servius, je te l'ai dit bien souvent. Même dans les circonstances où je te voyais agir et parler avec courage et fermeté, je t'ai toujours dit que tu montrais plutôt l'énergie d'un accusateur que la sagesse d'un candidat.[32]

Cicéron ne s'appesantit toutefois pas et se garde bien d'évoquer la question de la sollicitation du peuple, retenant simplement l'intention de Rufus de faire un procès pour brigue contre Murena, alors qu'il était en pleine campagne, comme si un tel projet sonnait comme un aveu d'échec. L'argument est faible,[33] mais Cicéron essaie de convaincre son auditoire que Rufus voit dans ce procès une seconde élection. En réalité, le reste de la *contentio* visait déjà, implicitement du moins, à suggérer la supériorité de Muréna: le *genus* était neutralisé, les magistratures inférieures également et l'activité militaire l'emportait sur celle du jurisconsulte.

Dans le *Pro Plancio*, la démarche est différente, même si Cicéron doit faire face à une difficulté a priori comparable, à savoir ses liens avec l'accusation. Cette difficulté est soulignée d'emblée. Cicéron ouvre en effet ce qui aurait dû être la *contentio dignitatis* sur un dilemme, qui est l'alternative impossible à laquelle le contraindrait la *contentio*:

> Ainsi, en supposant que je m'incline devant les titres de Laterensis, titres nombreux et considérables, non seulement il faut sacrifier la situation sociale de Plancius mais encore accepter le soupçon de s'être livré à des manœuvres de corruption; si, au contraire, je tente de montrer que Plancius est supérieur à Laterensis, je dois tenir un langage insultant et dire ce que celui-ci me demande avec instance de proclamer, que Laterensis a été surpassé en considération sociale par Plancius.[34]

30 Cic., *Mur.*, 43.

31 Cic., *Mur.*, 43: «inégalité de chances quant à l'attribution des fonctions officielles» (*disparem fortunam prouicialium negotiorum*) (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

32 Cic., *Mur.*, 43: *Petere consulatum nescire te Serui persaepe tibi dixi; et in iis rebus ipsis quas te magno et forti animo et agere et dicere uidebam tibi solitus sum dicere magis te fortem accusatorem mihi uideri quam sapientem candidatum* (trad. A. Boulanger, Paris 1957).

33 L'idée selon laquelle la menace d'une accusation sonne comme un aveu d'échec paraît contredite par un passage du *Commentariolum petitionis* (55-56), dans lequel Quintus affirme que Marcus doit inspirer à ses compétiteurs le *metus iudicii*.

34 Cic., *Planc.*, 6: *Ita, si cedo illius ornamentis, quae multa et magna sunt, non solum huius dignitatis iactura facienda est, sed etiam largitionis recipienda suspicio est. Sin hunc illi antepono, contumeliosa habenda est oratio, et dicendum est id, quod ille me flagitat, Laterensem*

S'il affirme la supériorité des *ornamenta* de Laterensis, Cicéron risque d'entamer la *dignitas* de Plancius et d'accréditer le soupçon de brigue. S'il essaie au contraire de démontrer la supériorité de la *dignitas* de son client sur celle de l'accusateur, ainsi que ce dernier, par défi, l'y invite, il risque alors d'attenter à la réputation d'une personne avec laquelle il est lié par une relation d'amitié. La logique de la comparaison obligerait en effet à tenir un langage insultant (*contumeliosa oratio*), qui dégrade la *dignitas*. On observe qu'à la différence de l'option retenue dans le *Pro Murena*, Cicéron ne cherche pas à résoudre la difficulté en affirmant l'égalité de la *dignitas* des deux adversaires.

Cicéron adopte une autre stratégie, consistant à affirmer que la *dignitas* n'est pas décisive dans une telle élection et qu'elle est donc sans pertinence dans l'affaire en question, ce qu'il avait déjà laissé entendre, en prenant ses distances avec le principe même de la *contentio dignitatis* dans une telle affaire (*causa*).[35] Cicéron refuse de voir dans l'élection une *contentio dignitatis*, au motif que le peuple ne peut en juger équitablement. La *contentio* menée dans le cadre du procès pour brigue serait ainsi un exercice vain, sans rapport avec la cause jugée. Cicéron critique donc le postulat sur lequel reposait le syllogisme: l'élection n'enregistre pas les différences objectives de *dignitas* et ne constitue pas un outrage pour le candidat vaincu. De façon paradoxale, c'est la *contentio dignitatis* qui risque de provoquer un tel affront. Pour justifier ce point de vue, qui semble contredire celui énoncé dans le *Pro Murena*, Cicéron introduit une distinction entre élections consulaires et élections aux magistratures inférieures:

> Mais cela est fort rare et lorsque, parfois, ce la se produit, c'est pour attribuer les magistratures auxquelles il estime qu'est confié son propre salut; mais, dans des comices moins importants, comme ceux-ci, ce sont l'empressement, la sympathie que provoquent les candidats qui entraînent l'élection, et non pas les mérites que nous voyons en toi. Car en ce qui concerne le peuple, on ne saurait juger équitablement du mérite véritable si l'on est hostile ou partisan.[36]

a Plancio dignitate esse superatum (trad. P. Grimal, Paris 1976). Sur le rôle du dilemme dans la structure du *Pro Plancio*, voir Craig 1993, pp. 123-145.

35 Cic., *Planc.*, 7: «Après tout, crois-tu que le peuple soit capable de juger de la considération? Peut-être l'est-il parfois; si seulement l'était-il toujours!» (*Quid? tu magistratibus dignitatis iudicem putas esse populum? Fortasse nonnumquam est. Utinam uero semper esset! Vtinam uero semper esset!*) (trad. P. Grimal, Paris 1976).

36 Cic., *Planc.*, 7: *Sed est perraro, et si quando est, in iis magistratibus est mandandis, quibus salutem suam committi putat: his leuioribus comitiis, diligentia, et gratia petitorum honos paritur, non iis ornamentis, quae esse in te uidemus. Nam, quod ad populum pertinet, semper dignitatis iniquus iudex est, qui aut inuidet, aut fauet* (trad. P. Grimal, Paris 1976).

Lorsqu'il s'agit de confier le gouvernement de la *Res publica*, le peuple peut être sensible aux qualités personnelles des candidats, un point de vue similaire à celui défendu par le Vieil Oligarque; pour les élections inférieures, il vote pour ceux qui l'ont sollicité avec le plus d'efficacité. Le peuple ne peut être tenu pour un juge impartial, puisqu'il se détermine en fonction de l'attitude des candidats à son égard: il agit soit par *inuidia* soit par *fauor*.

Cicéron renonce donc, dans un premier temps, à mener la *contentio dignitatis*, qu'il juge dépourvue de pertinence. Plancius devrait son élection à l'efficacité de sa campagne et non à sa *dignitas*, qui n'aurait aucune incidence sur une telle élection. Déplaçant le problème, Cicéron se livre donc à une *contentio petitionis*. Un passage résume son argumentation:

> Je vais maintenant me mettre à la place du peuple lui-même, pour discuter avec toi, en le faisant parler, plutôt qu'en parlant moi-même. S'il se présentait à toit et s'il pouvait s'exprimer avec une seule voix, il dirait: 'Non, Laterensis, je n'ai pas mis Plancius au-dessus de toi, mais comme vous étiez tous deux également des gens de bien, j'ai préféré accorder ma faveur à celui qui s'était appliqué à l'obtenir de moi plutôt qu'à celui qui n'avait pas mis assez d'humilité à me supplier'.[37]

Cicéron prête au peuple l'idée selon laquelle l'élection ne prend pas la forme d'une *contentio* et n'implique pas un jugement hiérarchisé sur la *dignitas* des candidats (*Plancium non anteposui*). Elle sanctionne simplement la capacité du candidat à obtenir la faveur du peuple. Le vote est ainsi présenté comme un *beneficium*, c'est-à-dire, la contrepartie des *officia* du candidat, un contre-don en échange d'un don. En d'autres termes, c'est un vote transaction et non un vote d'opinion. De façon cohérente, une grande partie du *Pro Plancio* revient sur la façon de faire campagne et, faisant écho au *Commentariolum petitionis*, donne des conseils à Laterensis.[38]

Cicéron choisit donc la stratégie du refus de la *contentio dignitatis*, mais un refus qu'il ne cesse de marteler et de justifier. Contraint de faire contrepoids au discours de l'accusation, Cicéron tourne en réalité autour de la notion de *contentio dignitatis* tout au long de la première partie du discours et se garde bien de l'éluder. Dans cette partie, Cicéron conserve le principe de la comparaison, mais l'applique à la campagne électorale,

37 Cic., *Planc.*, 12: *Venio iam ad ipsius populi partes, ut illius contra te oratione potius, quam mea, disputem. Qui si tecum congrediatur, et, si una uoce loqui possit, haec dicat: 'Ego tibi, Laterensis, Plancium non anteposui: sed, cum essetis aeque boni uiri, meum beneficium ad eum potius detuli, qui a me contenderat, quam ad eum, qui mihi non nimis submisse supplicarat'* (trad. P. Grimal, Paris 1976).

38 Cic., *Planc.*, 6-26.

un déplacement qui rend la *contentio dignitatis* dépourvue de pertinence.[39] L'orateur prend également soin de rappeler que la *contentio dignitatis* est sans rapport avec la cause jugée.[40] La *contentio*, que Cicéron rattache à l'accusation (*contentionem uestrum*) est un obstacle, qui éloigne de la *causa* et du *crimen*, ce que Cicéron rappelle une nouvelle fois, lorsqu'il arrive au *crimen*.[41] Enfin, au moment où il discute le *crimen*, Cicéron fait à nouveau référence à la *contentio*, pour mieux la disqualifier.[42]

À cette stratégie du refus ostentatoire, s'ajoute celle de la dilution de la *contentio* tout au long du discours. Lors de la *contentio petitionis*, Cicéron est amené à évoquer des éléments qui pourraient être rattachés à la *contentio dignitatis*, mentionnant fugacement la question de la naissance (*genus*).[43] Toutefois, cette évocation ne débouche pas sur la *contentio* attendue, puisque l'orateur mentionne ensuite les soutiens que son origine a value à Laterensis – la préfecture d'Atina –, avant d'insister sur l'importance des liens fondés sur le voisinage (*uicinitas*).[44] De même, dans la *reprehensio uitae*, plusieurs passages pourraient relever de la *contentio dignitatis*. Cicéron y aborde les charges exercées par Plancius, sans toutefois faire de parallèle avec Laterensis, et la façon dont il s'est comporté à cette occasion, avant de revenir sur les relations de l'accusé avec son père et sur les critiques avancées contre ce dernier. La *reprehensio uitae* n'est pas écartée, au motif que, selon Cicéron, le peuple n'évaluait pas la *dignitas* et se contentait de juger la campagne, à condition que les candidats fussent des *boni uiri*.[45] Cette dignité morale serait un pré-requis de l'élection, mais c'est surtout un pré-requis de la défense: Cicéron ne peut défendre que des *boni uiri*. Présente thématiquement, mais disséminée, la *contentio* est aussi présente formellement, Cicéron jouant sur la polysémie du signifiant. Ainsi, en un passage, l'orateur use d'une autre signification du verbe *contendere*, qui désigne le fait de faire un effort en vue de quelque chose.[46]

39 Cic., *Planc.*, 16: «Aussi ne m'invite pas établir une comparaison entre vous deux, Laterensis» (*quare noli me ad contentionem uestrum uocare, Laterensis*) (trad. P. Grimal, Paris 1976).

40 Cic., *Planc.*, 17: «Puis-je effacer de ton discours cette comparaison établie entre vous, qui ne peut pas être établie sans froisser les susceptibilités, et te ramener enfin à la cause et à l'accusation?» (*possumne eripere orationi tuae contentionem uestrum, quae tractari sine contumelia non potest, et te ad causam aliquando crimenque deducere*) (trad. P. Grimal, Paris 1976).

41 Cic., *Planc.*, 36: «Mais venons-en enfin à la cause» (*Sed aliquando ueniamus ad causam*).

42 Cic., *Planc.*, 48: *Estne haec uera contentio* (qui a ici le sens de 'discussion').

43 Cic., *Planc.*, 17-18.

44 Cic., *Planc.*, 19-23.

45 Cic., *Planc.*, 12: *cum essetis aeque boni uiri*.

46 Cic., *Planc.*, 12: «celui qui s'était appliqué à l'obtenir de moi» (*qui a me contenderat*).

Après avoir été provisoirement écartée, la *contentio* est finalement menée, au dernier tiers du discours, lorsque Cicéron répond non plus à Laterensis, mais à son *subscriptor*. Il se livre alors à une *contentio* en bonne et due forme, mais celle-ci se trouve désamorcée par tout ce qui précède: le martèlement du manque de pertinence de l'exercice en a réduit la portée; sa dissémination dans le reste du discours a permis de répondre à un certain nombre d'attaques. En outre, la *contentio* ne présente pas la même rigueur que dans le *Pro Murena*. La question de la naissance est évoquée en premier et Cicéron reconnaît la supériorité du *genus* de Laterensis sur celui de Plancius, ce qu'il avait déjà fait plus haut dans son discours.[47] L'écart entre les deux anciens concurrents est tellement patent que le scholiaste de Bobbio n'hésite pas à faire de Laterensis un patricien.[48] Cicéron surmonte cette difficulté en affirmant que la question est sans pertinence. Plus loin dans le discours, il avance même que le *genus* de Laterensis l'a conduit à ne pas faire campagne et se trouve donc à l'origine de sa défaite, en vertu du topos selon lequel les nobles avaient tendance à considérer l'élection comme un fait acquis.[49] Les concessions faites à la *dignitas* de Laterensis sont donc sans effet sur l'argumentation générale, puisque Cicéron en a posé d'emblée l'absence de pertinence. Mieux, par le comportement qu'elle induit, la naissance de Laterensis en vient à rendre compte de sa défaite. La différence avec la stratégie de Cicéron dans le *Pro Murena* n'en est pas moins remarquable. Dans ce discours, Cicéron n'avait pas consenti à une telle concession. Peut-être cela s'explique-t-il par le fait qu'il s'agissait d'une élection consulaire, dans laquelle la naissance jouait un rôle important. Reconnaître la supériorité de l'adversaire de son client dans ce domaine risquait de nourrir le soupçon de brigue. En outre, Murena était issu d'une famille sénatoriale, alors que Plancius était le fils de chevalier romain.

Vient ensuite l'évocation des *artes*, dont Cicéron dit qu'ils ne sont pas pertinents dans cette affaire: Plancius n'est ni un jurisconsulte ni un orateur.[50] La question des magistratures antérieures est également abordée,

47 Cic., *Planc.*, 59-61. Cfr. Cic., *Planc.*, 18: «Quoi qu'il en soit, la première comparaison que tu établis avec Plancius porte sur votre origine et votre famille, et là tu as l'avantage. Pourquoi en effet, n'avouerais-je pas ce qui est évident?» (*Sed tamen haec tibi est prima cum Plancio generis uestri familiaeque contentio, qua abs te uincitur. Cur enim non confitear, quod necesse est?*) (trad. P. Grimal, Paris 1976).

48 Schol. Bob., p. 153 St.: «L'origine de la cause remonte à la candidature à l'édilité, qui avait entraîné l'élection de Plancius, tandis qu'avait échoué Iuventius Laterensis, qui appartenait à une famille patricienne, était sénateur et qui était aussi éloquent que noble» (*causa pendet ex aedilitatis petitione, in qua designatus est Plancius repulsam ferente Iuuentio Laterense patriciae familiae, senatore, nec minore facundia quam generis nobilitate praedito*) (trad. P. Grimal, Paris 1976).

49 Cic., *Planc.*, 50.

50 Cic., *Planc.*, 62.

mais dans une autre partie du discours, afin de lui faire perdre son importance stratégique.[51] Cicéron revient à présent sur la questure à Cyrène de Laterensis, faisant le parallèle avec sa propre questure.[52] Puis, il mène enfin une véritable *contentio*, opposant l'éloignement de Rome de Laterensis, qui vit sa questure à Cyrène prorogée, à la présence de Plancius sur le Forum, après son année de questure en Macédoine.[53] Comme Cicéron le précise, Plancius *fuit in oculis* et commença dès cette époque la chasse aux voix. En définitive, la stratégie de Cicéron est cohérente: c'est la *petitio* qui fut décisive. Mais, malgré ses dénégations, Cicéron n'échappe pas à la *contentio dignitatis*.

Il est délicat de se fonder sur ces seules sources pour tirer des généralités sur la *contentio dignitatis* dans le cadre des procès pour brigue. La démarche est d'autant plus fragile que, dans les deux cas, le discours de Cicéron ne représente pas la totalité de la défense et qu'il est en outre difficile d'évaluer la part de réécriture en vue de la publication.[54] D'un point de vue axiologique, l'ensemble n'en est pas moins cohérent: l'élection est le reflet de la *dignitas*. C'est le point de vue exprimé par l'accusation dans les deux discours et c'est probablement le fondement même de leur réquisitoire. C'est également celui de Cicéron dans le *Pro Murena*, qui affronte cette partie de l'accusation sans en remettre en cause le postulat. Le *Pro Plancio* semble témoigner d'une approche différente, puisque l'accent y est mis sur la campagne électorale. Toutefois, Cicéron met cette stratégie d'évitement de la *contentio dignitatis* en relation avec la spécificité de ces élections, ce qui signifie que les élections pour la préture et, surtout, pour le consulat, restent prises dans la logique de la *contentio dignitatis*. Surtout, même dans de discours, Cicéron ne peut éluder la difficulté à si bon compte, et la *contentio dignitatis* resurgit à la fin de son plaidoyer. La *contentio dignitatis* constitue donc l'un des paradigmes en fonction desquels le jury se détermine. L'orateur va jusqu'à lui reconnaître un rôle important dans l'administration de la preuve:

> Ainsi, en supposant que je m'incline devant les titres de Laterensis, titres nombreux et considérables, non seulement il faut sacrifier la situation sociale de Plancius mais encore accepter le soupçon de s'être livré à des manœuvres de corruption.[55]

51 Cic., *Planc.*, 28.

52 Cic., *Planc.*, 63.

53 Cic., *Planc.*, 67.

54 La défense de Murena était assurée par Cicéron, Q. Hortensius et M. Licinius Crassus (Cic., *Mur.*, 19; 48); celle de Plancius était prise en charge par Cicéron et Q. Hortensius (Cic., *Planc.*, 37).

55 Cic., *Planc.*, 6: *Ita, si cedo illius ornamentis, quae multa et magna sunt, non solum huius*

La *contentio dignitatis* suffit en effet à créer la *suscipio largitionis*. Pour mieux cerner la spécificité de ces discours prononcés dans le cadre des procès pour brigue, il est nécessaire de les comparer à d'autres discours de légitimité.

3 *Contentio dignitatis* et discours de légitimité

Les *contentiones dignitatis* ne sont pas sans relation, thématiquement du moins, avec ceux prononcés dans le cadre des pratiques nobiliaires. On songe en particulier aux *laudationes funebres*, qui exaltent à la fois le *genus* et les *uirtutes* du défunt et de sa famille.[56] Et de fait, l'éloge du *genus* de Laterensis, dans le *Pro Plancio*, emprunte à ce type de discours. La différence essentielle réside dans la forme de la comparaison, implicite dans la *laudatio funebris* (la famille du défunt est implicitement comparée aux autres familles de la noblesse), explicite dans la *contentio dignitatis*. La polarisation du discours, sa dimension agonistique plus affichée constitue une spécificité de la *contentio dignitatis*, qui entraîne le risque de la *contumelia*: l'exaltation de la *dignitas* de l'un suppose le rabaissement de celle de l'autre. À la rhétorique de l'éloge s'ajoute donc, en filigrane, celle de l'invective.

La *contentio dignitatis* est davantage liée aux discours tenus dans les contextes électoraux, même si ces derniers sont moins polarisés. En effet, lors des élections, et ce quelle que soit la magistrature concernée, deux places au moins sont accessibles. L'élection d'un compétiteur n'implique donc pas nécessairement sa propre défaite. Une telle situation se produit en revanche pour les candidats patriciens lors des élections consulaires ou censoriales, puisque une seule place de ces collèges leur est ouverte. Elle est également susceptible de survenir, dans l'hypothèse d'une alliance (*coitio*) entre deux candidats, dont l'élection couplée ne peut que provoquer la défaite des autres concurrents. Parmi les discours électoraux, il faut tout d'abord évoquer ceux qui sont prononcés, au Sénat ou dans le cadre d'une *contio*, au moment de la campagne électorale. L'exemple le plus fameux est le *In toga candida*, discours prononcé au Sénat, dans lequel Cicéron s'en prend à deux de ses adversaires, Catilina et C. Antonius, qu'il accuse de *coitio*. Dans un passage, Cicéron, après avoir évoqué plusieurs actes de Catilina, met en cause sa *dignitas*.[57] La comparaison est implicite, puisque

dignitatis iactura facienda est, sed etiam largitionis recipienda suspicio est (trad. P. Grimal, Paris 1976).

56 Sur les *laudationes funebres*, voir Kierdorf 1980, *passim*; Flower 1996, pp. 128-158; Badel 2005, pp. 35-37.

57 Ascon., 91 C: «Et toi, possèdes-tu cette dignité au nom de laquelle tu me méprises et me toises ou bien celle qui résulte du reste de ta vie?» (*Hanc tu habes dignitatem qua fretus me contemnis et despicis, an eam quam reliqua in uita es consecutus*).

c'est au nom de cette *dignitas* que, rappelle Cicéron, Catilina le méprise. Le mépris devait porter sur la naissance de Cicéron, ce que d'autres sources confirment.[58] D'autres passages du *In Toga candida* ne sont pas sans rappeler la *contentio dignitatis* menée dans le cadre du *Pro Murena*. Il en va ainsi de l'allusion de Cicéron au fait qu'il a été élu en premier à la préture.[59]

Il peut s'agir aussi de commentaires écrits à propos d'une campagne, dans lesquels les titres au consulat des uns et des autres sont pesés. Plusieurs témoignages relèvent de cet exercice de pronostic, dans lequel la *dignitas* entre en ligne de compte. Quintus Cicéron, dans le *Commentariolum petitionis*, pèse ainsi les chances des uns et des autres, évaluant à la fois le *genus* et les *uirtutes* des candidats. Quintus s'interroge ainsi sur les chances de deux compétiteurs, P. Sulpicius Galba et L. Cassius, dont la naissance prestigieuse ne suffit pas à compenser l'absence d'*industria*, à tel point, affirme Quintus, qu'ils ne peuvent être comparés à Cicéron.[60] C'est bien le modèle mis en acte lors de la *contentio dignitatis* qui prévaut ici. Un autre passage du *Commentariolum* revient sur une élection antérieure, celle d'un autre homme nouveau, Coelius.[61] À nouveau, c'est le modèle de la *contentio* qui apparaît comme implicite: Quintus Cicéron évalue les titres au consulat, pour mieux souligner le caractère paradoxal de l'élection de Coelius. Il faut également citer la réaction de Cicéron, à propos des élections consulaires de l'année 54. Selon lui, le recours généralisé à la brigue aurait pour effet d'abolir les distinctions de dignité.[62] L'élection se trouve à nouveau présentée comme un concours de dignité, qui suppose une comparaison des mérites au consulat des différents candidats. En l'occurrence, la comparaison est impossible, en raison du recours à la brigue. Ce passage fait écho à un extrait du *Commentariolum Petitionis*, dans lequel Quintus écrit:

> C'est bien le défaut le plus grave de notre cité que d'oublier régulièrement la vertu et le mérite quand la corruption intervient.[63]

58 App., *B.C.*, 2, 2 et, de façon implicite, Sall., *Cat.*, 35, 3-4.

59 Ascon., p. 85 C.

60 Q. Cic, *Pet. Cons.*, 7: «Tu vois donc que des hommes qui appartiennent aux plus grandes familles, parce qu'ils sont sans force propre, ne peuvent t'être comparés» (*Vides igitur amplissimis ex familiis homines, quod sine neruis sunt, tibi pares non esse*) (trad. L.-A. Constans, Paris 1940).

61 Q. Cic, *Pet. Cons.*, 11: «Et cependant Coelius l'emporta sur l'un d'eux, alors qu'il lui était très inférieur par la naissance et n'avait sur lui à peu près aucune supériorité» (*Ac tamen eorum alterum Coelius, cum multo inferior esset genere, superior nulla re paene, superauit*) (trad. L.-A. Constans, Paris 1940).

62 Cic., *Att.*, 4, 15, 7: «L'argent met la *dignitas* de tous au même niveau» (*pecunia omnium dignitatem exaequat*).

63 Q. Cic., *Pet. Cons.*, 55: *in hoc uel maxime est uitiosa ciuitas quod largitione interposita uirtutis ac dignitatis obliuisci solet* (trad. L.-A. Constans, Paris 1940).

La brigue masquerait les distinctions fondées sur la *dignitas*, une représentation qui est cohérente avec le rôle de la *contentio dignitatis* dans l'argumentaire déployé lors des procès pour brigue.

Un dernier rapprochement est possible, avec les discours tenus après les élections. La défaite constitue une atteinte à la *dignitas* de l'aristocrate et ce serait précisément l'un des objets de ces discours que de réparer cette *dignitas* blessée. De ces discours il est assez peu question dans les sources. Un exemple nous est certes parvenu: il s'agit de l'extrait de ce que Salluste présente comme une lettre de Catilina à Q. Lutatius Catulus:

> Poussé à bout par des injustices et des affronts multipliés, privé du fruit de mon activité et de mes efforts, et par là-même dans l'impossibilité de tenir mon rang, j'ai pris publiquement en mains, selon mon habitude, la défense des malheureux […]. Mais je voyais comblés d'honneurs des gens qui n'y avaient aucun droit, tandis que je me sentais tenu à l'écart sur d'injustes soupçons. C'est à ce titre que j'ai conçu l'espoir et formé le dessein, que ma situation justifie amplement, de sauver ce qui me reste de dignité.[64]

Dans cet extrait, Catilina présente ses échecs électoraux comme autant d'affronts, en conséquence desquels il n'est plus en mesure de tenir son rang, de conserver sa *dignitas*. C'est aussi à l'aune de la *contentio dignitatis* que les élections sont évaluées: ceux qui ont été élus – Catilina pense à l'élection de l'homme nouveau Cicéron au consulat de 63 ou à celle de Murena l'année suivante – n'étaient pas dignes de l'être.

La *contentio dignitatis* se nourrissait probablement de ces discours antérieurs et elle venait à son tour alimenter des discours à venir, participant à la construction de l'image publique de l'aristocrate. Il est ainsi possible que plusieurs éléments relatifs à la vie de M. Aemilius Scaurus, tels qu'ils apparaissent chez Valère Maxime, dans le *de uiris illustribus* ou chez Cicéron soient issus du discours tenu contre lui dans le cadre de la procédure *de ambitu*.[65]

Cette rapide comparaison permet de mieux comprendre les enjeux possibles de ces *contiones dignitatis* dans le cadre des procès pour brigue. Il faut distinguer deux situations. Il est des cas où le procès a lieu avant l'entrée en fonction des magistrats. Le procès pour brigue peut alors servir à invalider l'élection du candidat accusé et à permettre une nouvelle

64 Sall., *Cat.*, 35, 3-4: *iniuriis contumeliisque concitatus, quod fructu laboris industriaeque meae priuatus statum dignitatis non obtinebam, publicam miserorum causam pro mea consuetudine suscepi* […] *sed quod non dignos homines honore honestatos, uidebam, meque falsa suspicione alienatum esse sentiebam. Hoc nomine satis honestas pro meo casu spes relicuae dignitatis conseruandae sum secutus* (trad. A. Ernout, Paris 1941).

65 Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à Baudry 2010, pp. 117-130.

élection. Un cas est particulièrement fameux, celui des consuls de 65, P. Cornelius Sulla et P. Autronius Paetus, qui, condamnés pour brigue, durent renoncer à leur charge. De nouvelles élections eurent lieu qui virent le succès de leurs anciens compétiteurs malheureux, ceux-là même qui avaient été à l'origine de leur procès. Le procès de Murena ayant lieu avant l'entrée en fonction des nouveaux consuls, on prête à Rufus la même intention. Dans une certaine mesure, la *contentio dignitatis* serait un moyen de refaire l'élection, dans un contexte dans lequel les critères aristocratiques pèseraient davantage, en raison de la composition du jury. Cicéron, aussi bien dans le *Pro Murena* que dans le *Pro Plancio*, n'a d'ailleurs de cesse de dissocier la procédure électorale de la procédure judiciaire, au motif que la confusion des deux serait un abus de pouvoir, qui enfreindrait la *libertas* du peuple romain.[66] Poussant le raisonnement jusqu'à l'absurde, Cicéron prétend que les élections ne sont plus nécessaires si l'on s'en tient à la *contentio*, du moins si celle-ci ne se fonde que sur le *genus*.[67] La *contentio dignitatis*, au moment des élections, ne doit pas reposer uniquement sur des éléments objectifs, comme la naissance; d'autres éléments doivent être laissés à la libre appréciation du peuple. Le risque encouru n'est pas non plus le même: à la défaite s'oppose la condamnation à l'exil. Il n'en reste pas moins que pour le candidat vaincu, une telle stratégie pouvait être visée. Dans ce cadre, la *contentio* fonctionnait aussi comme un discours électoral virtuel.

La situation était différente si l'accusation avait lieu après l'entrée en fonction. C'est très vraisemblablement le cas du *Pro Plancio*, puisque l'élection eut lieu en 55, tandis que le procès advint l'année suivante. Dans le cas où le procès est à l'initiative de l'un des vaincus, il revêt, et tel est plus spécifiquement le cas de la *contentio dignitatis*, une fonction réparatrice. Comme le montre la lettre de Catilina, l'échec électoral est un affront (*contumelia*). La *contentio dignitatis* du procès *de ambitu* a pour fin de réparer cet affront, de montrer que l'issue du scrutin ne reflète pas la hiérarchie des dignités. Indépendamment de l'issue du procès se crée en quelque sorte une créance de dette entre l'accusateur et le peuple romain, que l'élection prochaine doit honorer.

66 Cic., *Planc.*, 8; 11; 16, où l'orateur évoque successivement le *ius populi Romani*, la *libertas* du peuple, la *libertas* et le vote *per tabellam*.

67 Cic., *Planc.*, 14-15.

Bibliographie

Badel, C. (2005). *La noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Seyssel.

Baudry, R. (2010). *Les patriciens déchus. Le cas de M. Aemilius Scaurus*, in Blandenet, M.; Chillet, C.; Courrier C. (édd.), *Figures de l'identité. Naissance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, Lyon.

Craig, C.P. (1993). *Form as Argument in Cicero's Speeches: A Study of Dilemma*, Atlanta.

Flower, H.I. (1996). *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford.

Hellegouarc'h, J. (1963). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.

Hölkeskamp, K.-J. (2008). *Reconstruire une République: la 'culture politique' de la Rome antique et la recherche des dernières décennies*, trad. fr., Nantes.

Kierdorf, W. (1980). Laudatio Funebris. *Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römische Leichenrede*, Meisenheim am Glan.

Leeman, A.D. (1982). *Technique of Persuasion in Cicero's* Pro Murena, in Ludwig, W. (éd.), *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*, Genève-Vandoeuvres, pp. 207-215.

Nadig, P. (1997). Ardet ambitus. *Untersuchungen zum Phänomen der Wahlbestechungen in der römischen Republik*, Frankfurt a.M.

Rosillo López, C. (2010). *La corruption à la fin de la République romaine (IIe–Ier s. av. J.-C.). Aspects politiques et financiers*, Stuttgart.

La storia della politica nel mondo antico ha costituito uno degli interessi centrali di Pierre Carlier, scomparso nel 2011. Allo studioso che ha fortemente voluto e coltivato i rapporti scientifici e didattici tra le Università di Venezia e Nanterre è dedicato l'omaggio di questo libro, in cui la traccia del suo insegnamento diventa il filo che tiene insieme le riflessioni su alcuni aspetti centrali dell'esperienza politica antica: la progressiva definizione del potere del re e del tiranno, la difficile dialettica tra l'aristocrazia e le altre componenti della società, gli echi di temi più antichi nella legittimazione politica di età ellenistica e romana.

Università
Ca'Foscari
Venezia